ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW

LIPIEC-SIERPIEŃ (7-8)
Rok XVIII 1966

145-146

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12. I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 59.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:
Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków**: Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź**: Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań**: Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa**: Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław**: Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000+350+80 egz. Ark. druk. 14,5. Papier druk. sat. kl. V 61×86 60 g. Maszynopis otrzymano 14. VI. 1966. Druk ukończono w sierpniu 1966. Zam. 298 14. VI. 1966. — T-18

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XVIII Nr 145-146 (7-8)
Lipiec – Sierpień 1966
Kraków

STEFAN WILKANOWICZ

SCHEMAT XIII W ŻYCIU SZAREGO KATOLIKA

Dawny schemat XIII oficjalnie nosi obecnie dość długą nazwę *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* — stąd też wygodniej posłużyć się starym terminem, zanim się przyzwyczaimy do nowego skrótu, a mianowicie do tytułu: *Gaudium et spes*, od pierwszych słów konstytucji. Dlaczego jednak tylko w życiu „szarego katolika"? Takie ujęcie ma swoje przyczyny głębsze, nie tylko prostą konieczność zwężenia nadto szerokiego tematu, albo chęć unikania spraw drażliwych. W wielkim dziele soborowej odnowy Kościoła można wyróżnić rozmaite poziomy czy dziedziny: można mówić o odnowie nauczania, o odnowie struktur i o odnowie ducha każdego członka Ludu Bożego zatem i każdego szarego katolika. Ostatecznie wszystko sprowadza się do tego ostatniego, chodzi przecież o to, aby stał się on bardziej chrześcijaninem, aby był nim głębiej i gorliwiej. Nie tylko gorliwiej, ale właśnie głębiej, to znaczy nieraz inaczej niż dotąd zazwyczaj bywało, w sposób bardziej tolerancyjny i bardziej apostolski zarazem. Temu pogłębieniu i wzrostowi gorliwości mają służyć wszystkie inne reformy zarówno w dziedzinie liturgii, nauczania, organizacji, prawa, stylu funkcjonowania kościelnych instytucji jak i drobnych szczegółów eklezjastycznej obyczajowości — od stroju do sposobów witania się. Wszystkie te reformy są środkami jedynie, ale środkami w praktyce koniecznymi. Tu dochodzimy do sedna sporu o soborowe reformy, który niekiedy ujawnia się w słowie drukowanym, najczęściej jednak nie wychodzi poza prywatne rozmowy. Nie chciałbym tutaj zajmować się opiniami skrajnymi, np. że Kościół w Polsce nie potrzebuje żadnej odnowy. Mimo wszystkie impo-

nujące zjawiska w Kościele Polskim, poglądy takie wydają się tak odległe od socjologicznej i teologicznej rzeczywistości, że wprost nie wiadomo jak z nimi dyskutować. Brzmią one podobnie jak twierdzenia tych, którzy mówią, że nie chodzą do spowiedzi, bo nie mają się z czego spowiadać — nikogo przecież nie zamordowali ani nie okradli.

Dużo jednak ważniejszy jest problem, jak odnowa ma być przeprowadzona, kiedy, przez kogo, jakimi środkami. Zależy to w wielkiej mierze od tego, na co się kładzie akcent: na gorliwość czy na pogłębienie. Nie można oczywiście jednego drugiemu przeciwstawiać, to byłoby sztuczne, ale nierzadko spotyka się poglądy, że chodzi tylko o intensyfikację życia religijnego bez jego wewnętrznego przewartościowania. Przy takim nastawieniu dąży się do poruszenia uczuciowego i mnożenia aktów wyznania wiary i przynależności do Kościoła, lekceważy się natomiast treść dokumentów soborowych. Ale z drugiej strony spotyka się ludzi bardzo przejętych zapowiedzianymi takimi lub innymi reformami, tylko że nic z tego dla ich życia nie wynika; chcą, żeby Kościół się zmienił, ale nie przychodzi im do głowy, że trzeba coś zmienić w ich własnym życiu. Ci ostatni ograniczają się do krytyki duchowieństwa i występując w roli sędziów ferują wyroki, po czym wracają do swoich zajęć. Księży dość irytuje taka postawa i odpowiadają, że jeżeli świeccy chcą reform, to niech reformują swoje życie — jeżeli czekają na księży, to znaczy, że nie dorośli do swojej roli i niech się nie wymądrzają.

Taki spór jest przykładem spotkania dwóch faryzeizmów, dwóch łatwizn. Bo doskonale wiadomo, że odnowa bez duchowieństwa się nie zrealizuje i że główny ciężar reform w dziedzinie struktur i nauczania na nim spoczywa. A z drugiej strony nikt, kto zdał sobie sprawę, czego sobór od niego wymaga, nie może oglądać się na księży czy kurialne organy — obowiązek wewnętrznej przemiany ciąży na nim od zaraz. Nie można więc przerzucać odpowiedzialności na drugich, dostrzegając tylko obowiązki innych. Każdy będzie odpowiadał za własne zaniedbania — według swoich obowiązków i swoich możliwości.

Każdy „szary katolik" jako członek Ludu Bożego jest zobowiązany do osobistej wewnętrznej odnowy. Każdy jest też w jakiś sposób odpowiedzialny za całość, za wspólnoty do których należy, za Kościół, za ludzkość. To poczucie odpowiedzialności realizuje się rozmaicie, może się wyrażać także w wypowiadaniu własnej opinii na temat dobra wspólnego, choć źle by było, gdyby się na słowach kończyło. Wielu członków Ludu Bożego posiada jeszcze obowiązki szczególne, związane z ich powołaniem i funkcjami — np. nauczycielskimi czy kapłańskimi. Ale nie chcemy się tu nimi zajmować —

chodzi nam o katolika najbardziej „szarego", który właśnie żadnych funkcji nie piastuje. Co dla niego wynika, tu — teraz — natychmiast, z *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym?*

Właściwie należałoby na ten temat napisać książkę a nie artykuł. Stąd też poniższe refleksje należy traktować tylko jako próbę naszkicowania sposobu podejścia, jako próbę metody czytania i rozumienia dokumentów soborowych. Prędzej czy później każdy musi to sam uczynić — sam określić co ma robić. Nasza pomoc to kilka wyrywkowych punktów do „rachunku sumienia z XIII Schematu".

ROZWAŻANIE O OBECNOŚCI

Konstytucja mówi o obecności Kościoła w świecie współczesnym. Ale zanim będzie można coś powiedzieć o obecności trzeba od razu się zapytać: ile razy myśląc czy mówiąc o Kościele zapominałem o tym, że Kościół to także ja? Przyzwyczailiśmy się mówiąc o Kościele mieć na myśli Watykan, hierarchię, duchowieństwo, zakony, jakiś zespół instytucji kościelnych. Było to zawsze nieprawidłowe, ale po Soborze stało się wprost krzyczącym nonsensem. Wszyscy stanowimy Lud Boży, który *ustanowiony przez Chrystusa dla wspólnoty życia, miłości i prawdy, używany jest również przez niego za narzędzie zbawienia wszystkich i posłany jest do całego świata, jako światłość świata i sól ziemi (Konst. Dogm. o Kościele,* II 9) *Na wszystkich tedy świeckich spoczywa zaszczytny obowiązek przyczyniania się do tego, aby Boży plan zbawienia coraz bardziej rozszerzał się na wszystkich ludzi wszystkich czasów i wszystkich miejsc ziemi (Konst. Dogm. o Kościele,* IV, 33). Jeśli więc mówimy o obecności Kościoła, to mamy na myśli nas wszystkich, każdego z nas, siebie samego. Ale jaka to ma być obecność? To słowo nie jest jednoznaczne. Można być obecnym biernie, niejako tylko fizycznie, zachowując obcość i dystans, a można być obecnym w sensie brania udziału i ponoszenia odpowiedzialności. Można istnieć w społeczeństwie jako osobna zorganizowana grupa, która realizuje swoje cele i broni swoich interesów, a można być *od wewnątrz,* jak drożdże w cieście. Zwróćmy się do tekstu Konstytucji. Już sam początek jest bardzo charakterystyczny: *Radości i nadzieje, smutki i trwogi ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radościami i nadziejami, smutkami i trwogami uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałoby oddźwięku w ich sercu* (nr 1). Zakończenie wstępu akcentuje postawę służby:

Kościół nie powoduje się ... żadną ambicją ziemską, lecz zmierza ku jednemu tylko, a mianowicie, by pod kierownictwem Ducha

Świętego Pocieszyciela prowadzić dalej dzieło samego Chrystusa, który przyszedł na świat, żeby dać świadectwo prawdzie, żeby zbawiać, a nie sądzić, żeby służyć, a nie żeby Jemu służono. (nr 3)

Bez trudu znajdziemy sformułowania dobitnie i jasno określające charakter obecności Kościoła, właśnie obecności „od wewnątrz": *Moc bowiem, jaką Kościół może tchnąć w dzisiejszą społeczność ludzką, polega na wierze i miłości zrealizowanych w życiu, nie zaś na jakimś zewnętrznym panowaniu przy pomocy środków czysto ludzkich.* (nr 42)

Tak to Kościół, stanowiąc zarazem „widzialną społeczność" i wspólnotę duchową", kroczy razem z całą ludzkością i doświadcza tego samego losu ziemskiego, co świat, istniejąc w nim jako zaczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej, która ma się w Chrystusie odnowić i przemienić w rodzinę Bożą (nr 40)

Stosunek Kościoła do ludzkości ujmują zwięźle słowa orędzia wigilijnego Pawła VI, będące komentarzem do Konstytucji:

Spotkanie Kościoła ze światem dzisiejszym zostało zapisane na pięknych kartach ostatniej konstytucji soborowej. Każda osoba rozumna, każdy człowiek uczciwy powinien poznać te karty, które przenoszą Kościół w samo centrum życia współczesnego, ale nie po to, aby społeczność ludzką uzależnić od siebie lub zakłócić autonomiczny i uczciwy rozwój jej działalności, lecz po to, by poświęcić ją, podtrzymywać i pocieszyć. Sobór uświadomił sobie, że ludzkość i to cała ludzkość, należy do Kościoła na mocy powszechnego mandatu Bożego. Kościół zrozumiał ponownie, jaka treść zawiera się w określeniu: katolicki. Jest to autentyczne źródło wyrażające posłannictwo Kościoła, posłannictwo nie mające granic. Chrystus rozkazuje Kościołowi aby uważał on ludzkość za swoją, ze względu na obowiązujące prawo miłości, z którego Kościół wyłamać się nie może, nawet wtedy, gdyby ta ludzkość była mu obca i wroga, ponieważ za nią Chrystus przelał swą krew.

W jaki sposób jednak Kościół ma służyć ludzkości, w jaki sposób ją uświęcać, podtrzymywać, pocieszać? Nie chodzi tu o żadne nadzwyczajności, najpierw o wypełnienie codziennych zadań w duchu Ewangelii:

Sobór upomina chrześcijan, obywateli obydwu państw, aby przykładali się do wiernego wypełniania swych obowiązków ziemskich kierując się w tym duchem Ewangelii. Odstępują od prawdy ci, którzy wiedząc, że nie mamy tu trwałego państwa, lecz że poszukujemy przyszłego, mniemają, iż mogą wobec tego zaniedbywać swoje obowiązki ziemskie, nie bacząc na to, że na mocy samej wiary bardziej są zobowiązani wypełniać je według powołania, jakie każdemu jest dane. Ale niemniej błądzą ci, którzy na odwrót sądzą, że mogą tak się pogrążyć w interesach ziemskich, jakoby

one były całkiem obce życiu religijnemu, ponieważ to ostatnie polega, wedle ich mniemania, na samych aktach kultu i wypełnianiu obowiązków moralnych. Rozłam między wiarą wyznawaną, a życiem codziennym, występujący u wielu, trzeba zaliczyć do ważniejszych błędów naszych czasów. (nr 43)

Te sformułowania Konstytucji staną się jeszcze jaśniejsze gdy zestawimy je z nauką Jana XXIII zawartą w Encyklice *Mater et Magistra*: *...jest to zupełnie zgodne z zamysłem Opatrzności, aby każdy doskonalił się poprzez swą pracę codzienną, która dla całego niemal ogółu rodzaju ludzkiego jest pracą o treści i celach doczesnych.* Chrześcijanie powinni *do swych czynności zawodowych podchodzić jako do spełniania obowiązku, jako do usługi, którą się oddaje w wewnętrznym zjednoczeniu z Bogiem, w Chrystusie i dla Jego Chwały, jak mówi św. Paweł Apostoł: Czy tedy jecie, czy pijecie czy co innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie.*

...jeśli chrześcijanie są złączeni z Boskim Odkupicielem myślą i sercem także wówczas gdy poświęcają swą pracę sprawom materialnym, to praca ich rzeczywiście wydaje się stanowić pewnego rodzaju przedłużenie pracy samego Jezusa Chrystusa i z Niego czerpie swą moc i siłę zbawczą: „Kto pozostaje we Mnie, a Ja w nim, ten wiele owocu przynosi". Tego zatem rodzaju ludzka praca tak podnosi i uszlachetnia, że doprowadza ludzi, którzy ją wykonują, do doskonałości duchowej, a także może przyczynić się udzielenia innym i rozprzestrzeniania owoców Chrystusowego odkupienia. W ten sposób zasady chrześcijańskie, jakby jakiś ewangeliczny ferment, przenikają organizm społeczności świeckiej, w której żyjemy i działamy.

To brzmi wspaniale i bardzo prosto, ale czuje się, że to wcale nie jest takie proste. Nie chodzi przecież o to, aby mnożyć akty strzeliste korzystając z każdej chwilki przerwy między zajęciami, albo — co gorsza — rozmyślać o Trójcy św. kierując dźwigiem. Zacząć się musi od uświadomienia sobie, że obowiązuje solidarność między ludźmi i że mam dbać o dobro kolegi tak jakby to chodziło o moje własne dobro. Trudno jest taką postawę zachować, to też trzeba się odwoływać do jej najgłębszych religijnych uzasadnień i do pomocy Boga. Z biegiem czasu i wysiłków owe złączenie myślą i sercem z Bogiem jakoś przenika podświadomość razem z nieomal spontaniczną troską o pełne dobro innych — i wtedy mamy pogłębione życie chrześcijańskie, w którym nie ma nic z formalizmu i sztywności „dewotów" i „pracusiów".

ROZWAŻANIE O SOLIDARNOŚCI

Konstytucja wielokrotnie i z naciskiem mówi o niesprawiedliwym podziale dóbr tego świata, które mają służyć wszystkim.

Chodzi tu o dysproporcje zarówno pomiędzy poszczególnymi ludźmi jak i całymi narodami. Chrześcijanin w żaden sposób nie może wobec tych bolączek pozostać bierny i obojętny. Oto kilka cytatów:

Bóg troszczący się po ojcowsku o wszystko, chciał, by wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się wzajemnie do siebie w duchu braterskim. Wszyscy bowiem, stworzeni na obraz Boga, który „z jednego uczynił cały rodzaj ludzki, aby zamieszkał cały obszar ziemi" (Dz 17, 26) powołani są do jednego i tego samego celu, to jest do Boga samego.

Dlatego to miłość Boga i bliźniego jest pierwszym i największym przykazaniem. Pismo Święte zaś poucza nas, że miłości Boga nie można odłączyć od miłości bliźniego, bo: „jeśli jest inne jakie przykazanie, w tym słowie się zamyka: będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego... przeto doskonałym wypełnieniem prawa jest miłość" (Rz 13, 9—10; 1 J 4, 20). Że jest to rzeczą bardzo wielkiej wagi dowodzi fakt, że ludzie z każdym dniem są coraz bardziej od siebie zależni, a świat w wyższym stopniu jest zjednoczony. (nr 24)

Przechodząc do praktycznych i bardziej naglących wniosków, Sobór kładzie nacisk na szacunek dla człowieka: poszczególni ludzie winni uważać bliźniego bez żadnego wyjątku jako „drugiego samego siebie", zwracając przede wszystkim uwagę na zachowanie jego życia i środki do godnego jego prowadzenia, tak by nie naśladować owego bogacza, który nie troszczył się wcale o biednego Łazarza.

Szczególnie w naszych czasach nagli obowiązek, byśmy stawali się bliźnimi każdego bez wyjątku człowieka i spotkanemu służyli czynnie, czy byłby to starzec opuszczony przez wszystkich, czy robotnik, bezpodstawnie pogardzany cudzoziemiec, czy wygnaniec, czy dziecko z nieprawego związku cierpiące niezasłużenie za grzech przez siebie nie popełniony, czy głodny, który apeluje do naszego sumienia, przypominając słowo Pańskie: „cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili" (Mt 25, 40) — (nr 27)

Tych, którzy w sprawach społecznych, politycznych, lub nawet religijnych inaczej niż my myślą i postępują, należy także poważać i kochać; im bowiem bardziej dogłębnie w duchu uprzejmości i miłości pojmiemy ich sposób myślenia, tym łatwiej będziemy mogli z nimi nawiązać dialog. (nr 28)

Bóg przeznaczył ziemię ze wszystkim, co ona zawiera, na użytek wszystkich ludzi i narodów tak, by dobra stworzone dochodziły do wszystkich w słusznej mierze — w duchu sprawiedliwości, której towarzyszy miłość. Jakiekolwiek byłyby formy własności, dostosowane, zależnie od różnych zmiennych okoliczności, do pra-

wowitego ustroju różnych ludów, to jednak zawsze należy brać pod uwagę powszechność przeznaczenia dóbr ziemskich. Dlatego człowiek używając tych dóbr powinien uważać rzeczy zewnętrzne, które posiada nie tylko za własne, ale za wspólne w tym znaczeniu, by nie tylko jemu, ale i innym przynosiły pożytek. Zresztą każdemu przysługuje prawo posiadania części dóbr, wystarczającej dla niego i dla jego rodziny. Tak sądzili Ojcowie i Doktorowie Kościoła nauczając, że ludzie mają obowiązek wspomagania ubogich i to nie tylko z tego co im zbywa. Kto natomiast byłby w skrajnej potrzebie, ma prawo z cudzego majątku wziąć dla siebie rzeczy konieczne do życia. Ponieważ tylu ludzi na świecie cierpi głód, Święty Sobór przynagla wszystkich, tak jednostki jak i piastujących władzę, by pamiętni na zdanie Ojców: „nakarm umierającego z głodu, bo jeżeli nie nakarmiłeś go, zabiłeś" — naprawdę dzielili się w miarę swoich możliwości i nie szczędzili wydatków, udzielając jednostkom i narodom przede wszystkim takiej pomocy, dzięki której same by mogły zaradzić swoim potrzebom i wejść na drogę rozwoju. (nr 69)

Człowiekowi żyjącemu w ustroju socjalistycznym może się nieraz wydawać, że skoro państwo przejęło pełne kierownictwo życia gospodarczego i politycznego, to wobec tego przejęło też wszystkie obowiązki w zakresie opieki nad trwale lub chwilowo niezdolnymi do życia o własnych siłach. Niewątpliwie zwiększenie środków w rękach państwa powoduje zwiększenie obowiązków i nie należy zaniedbywać żadnej okazji do przypominania o tym właściwym czynnikom. Ale z drugiej strony doskonale wiadomo, że żadne państwo nie jest w stanie w pełni tego typu zadań wykonać; tym gorzej jeśliby sobie taki cel postawiło, gdyż wyniknie z tego straszliwa biurokracja bez większych efektów. Jest zbyt wiele odmian ludzkiego nieszczęścia, aby można mu było zaradzić przy pomocy urzędników. Potrzebne są autonomiczne organizacje różnego rodzaju, złożone z ludzi, którzy pracę w dziedzinie pomocy dla potrzebujących traktują jako powołanie a nie jako posadę. Ale najważniejsze jest to, aby każdy reagował spontanicznie na ludzką niedolę, a nie w najlepszym wypadku — szukał w książce telefonicznej odpowiedniej instytucji. Trochę tak jak się dzwoni na pogotowie, aby się zajęło awanturującymi się pod oknami pijakami. Każdy człowiek przeżywa chęć ucieczki od nędzy, choroby, jest to dość naturalny odruch samoobrony. Czasem nieszczęście przekracza nawet „pojemność psychiczną" człowieka i wtedy następuje katastrofa, załamanie się, choroba psychiczna lub fizyczna. Nic też dziwnego, że takich sytuacji unikamy, nawet jeśli nas bezpośrednio nie dotyczą. Ale jednocześnie uleganie temu odruchowi zostawia cierpiących ich własnemu losowi a nas samych rozmiękcza, czyni

słabymi i bezbronnymi wobec nieszczęścia, które na nas może także spaść. Powiększa prawdopodobieństwo, że ono nas załamie i zniszczy.

Wbrew pozorom, w polskich warunkach nie można ograniczać rachunku sumienia do naszych reakcji na nieszczęścia i niedole lokalne. Powódź w Brazylii, głód w Indiach, trzęsienie ziemi w Skopje i wojna w Wietnamie także i nas dotyczą. To prawda, tylko niektóre z tych wydarzeń znajdują swoje echo w prasie w postaci apeli do ofiarności publicznej. Zazwyczaj poprzestaje się na opisie, a przeciętny czytelnik czy słuchacz nie wyciąga z niego żadnych praktycznych wniosków. Bardziej jesteśmy wrażliwi na opisy krajów od naszego bogatszych i dość łatwo przybieramy postawę obrażonych na los żebraków, skrzywdzonych przez geopolityczne położenie, którzy jednak mają prawo do stopy życiowej na poziomie najbogatszych krajów świata. Tymczasem w gruncie rzeczy różnica pomiędzy poziomem życia przeciętnego Polaka a przeciętnego Amerykanina jest mniejsza niż dystans pomiędzy przeciętnym Polakiem a przeciętnym Hindusem (nie chodzi tu zresztą o proporcje przeciętnego dochodu, ale o głębszą różnicę: czujemy, że w stosunku do Amerykanów to jest tylko różnica ilościowa, a w stosunku do dużej części Hindusów — jakościowa). Nie ma co zresztą taić, że owo poczucie prawa do stopy życiowej odpowiadającej najwyższym światowym standardom ma swoje strony pozytywne i jest motorem postępu, jest czynnikiem presji w kierunku nowoczesności. Ale jeśli przyznamy sobie prawo do otrzymywania pomocy ze strony bogatszych, to nie możemy udawać że nie mamy żadnych obowiązków wobec uboższych, zwłaszcza, jeśli ci ubożsi nieraz dosłownie i masowo umierają z głodu: *nakarm umierającego z głodu, bo jeżeli nie nakarmiłeś go, zabiłeś* (nr 69). Trzeba sobie nieraz zadać trud i dowiedzieć się, w jaki sposób można przyjść z pomocą dotkniętym nieszczęściem, nawet wtedy, gdy nikt do tego nie zachęca.

ROZWAŻANIA O CELACH I ŚRODKACH

Wedle niemal zgodnego zapatrywania wierzących i niewierzących, wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierowywać ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt. (nr 12)

Przeciętny, szary katolik, żyjący w Polsce Ludowej, nie ma okazji do rozstrzygania zasadniczych problemów ustrojowych ani nie musi wybierać pomiędzy różnymi programami politycznymi i gospodarczymi. Czy z tego wynika, że jedynym jego zadaniem w dziedzinie gospodarczej jest solidna i wydajna praca? Na pewno nie, choćby tylko z tego względu, że np. stosunki międzyludzkie w przedsiębiorstwie nie mogą być dla niego obojętne. Ale najpierw musimy

zwrócić uwagę na sprawę sensu tej pracy. Jak to się już powiedziało wyżej, praca jest ośrodkiem rozwoju człowieka i nawet uświęcenia świata. Ale z tego nie wynika, że każda praca ma sens dla innych, to znaczy, że jej rezultaty są zawsze komuś potrzebne. Konstytucja przypomina nie raz co tu jest celem a co środkiem: *Także w życiu gospodarczo-społecznym trzeba uszanować i podnosić godność osoby ludzkiej, pełne jej powołanie i dobro całego społeczeństwa. Człowiek bowiem jest twórcą, ośrodkiem i celem całego życia gospodarczo-społecznego.* (nr 63)

Podstawowym celem tej produkcji nie jest li tylko wzrost masy towarowej ani zysk lub zdobycie wpływów, ale służenie człowiekowi i to całemu człowiekowi z uwzględnieniem porządku jego potrzeb materialnych i wymogów jego życia umysłowego, moralnego, duchowego i religijnego — służenie, powtarzamy, jakiemukolwiek człowiekowi i zbiorowości ludzkiej, wszelkiej rasy i w jakiejkolwiek części świata. Działalność gospodarcza powinna zatem rozwijać się wedle własnych metod i praw, ale w granicach porządku moralnego, żeby spełnił się zamiar Boży względem człowieka. (nr 64)

Wynikają z tego wskazania bardzo konkretne: każdy pracownik, a szczególnie kierownik, musi trochę myśleć, czy się komuś jego produkcja do czegoś przyda. Radosny robot produkujący z entuzjazmem buble nie jest ideałem pracownika, choć może być czasem wygodny dla kierownictwa. Wiemy doskonale, że w życiu trafiają się nierzadko sytuacje, w których istnieje silna pokusa podtrzymywania produkcji zbędnej albo wręcz szkodliwej. Jeśli ktoś np. zorientował się, że produkowane urządzenia nie gwarantują bezpiecznego działania, to nie wolno mu zasłaniać się tym, że jakaś tam komisja ustaliła przecież warunki odbioru, a zatem formalnie biorąc przedsiębiorstwo jest w porządku. Jeśli wiadomo, że do prawidłowej eksploatacji danych maszyn potrzebne są w odpowiednich ilościach części zamienne, to nie wolno uciekać od ich produkcji, nawet jeśli jest ona mało korzystna z punktu widzenia planu i premii. Jeśli doświadczenie uczy, że pewne towary notorycznie zalegają magazyny, to nie można beztrosko ich w nieskończoność produkować, nawet jeżeli jakiś nieprzytomny przedstawiciel handlu w kółko je zamawia.

Jeśli ktoś dokonał wynalazku czy usprawnienia, które może dać wielkie korzyści, to nie można uchylać się od wprowadzenia go w życie, chociaż realizacja niewypróbowanych pomysłów jest zawsze kłopotliwa i ryzykowna. Jeśli się eksploatuje fabrykę zadymiającą okolicę czy zanieczyszczającą rzekę, to należy zainstalować filtry czy oczyszczalnię nawet wtedy, gdy płacenie kar konwencjonalnych wypada dużo taniej. Zapewne, tego rodzaju poczucie od-

powiedzialności prowadzi do dużych nieraz kłopotów i odbija się na kieszeni — bo w imię głębiej pojętego dobra wspólnego ryzykuje się premię — ale w gruncie rzeczy jest koniecznością i na dłuższą metę musi dać rezultaty. Doskonale wiemy bowiem, do czego prowadzi mentalność asekurancka: wszyscy są, formalnie biorąc, w porządku, tylko most się zawalił (żeby użyć przykładu ze znanego filmu „Katastrofa" Lesiewicza).

Chodzi tu jednak nie tylko o mentalność asekurancką, ale także o coś subtelniejszego, o mentalność „produkcyjną", która polega na pewnej fascynacji produkcją. Nierzadko ulegają jej technicy, którzy po prostu lubią technikę a nudzi ich ekonomia, mają zatem ochotę konstruować wspaniałe techniczne urządzenia nie przejmując się ekonomiczną stroną ich działania i realnymi potrzebami. Kultowi produkcji ulegają także i ci, którzy nie zauważyli, że wiele się zmieniło w ciągu ostatnich dwudziestu lat: w powojennych latach każda produkcja i za każdą cenę była dobra, bo wszystkiego brakowało, dziś natomiast niedostatek rachunku ekonomicznego staje się jednym z głównych hamulców rozwoju i przyczyną niekiedy zaskakujących dysproporcji.

Istnieją też pewne psychologiczne przyczyny produkcyjnej egzaltacji: niektórym słowo „produkcja" przywołuje na myśl klasę robotniczą a zatem socjalizm, zaś „usługi" wiążą się z usługiwaniem a zatem z klasowymi nierównościami czy wręcz z feudalizmem. Przyznać też trzeba, że wielkie fabryki bardziej działają na wyobraźnię niż skromne lokale opatrzone napisami „usługi dla ludności", choć brak tych ostatnich odczuwa się nieraz dotkliwiej.

Warto więc zbadać, czy mniej lub więcej świadomie nie sądzimy, że należy produkować i mieć godne pokazania liczbowe wyniki, a o resztę niech się martwi kto inny. I trzeba sobie jasno powiedzieć, że w gruncie rzeczy należy mieć mentalność „usługowca" a nie producenta — bo ostatecznie wszystko sprowadza się do zaspokojenia potrzeb ludzkich, a produkowanie ma być też formą świadczenia usług dla konkretnych odbiorców produktów, a nie działalnością autonomiczną mającą „wyższy" sens.

Taka „usługowa" postawa stwarza też pewne zabezpieczenie przed działaniem prawa Parkinsona, przed rozwojem „autonomicznej" administracji, która wystarcza sama sobie i wyżywa się w organizowaniu zamkniętego obiegu dokumentów. Jeżeli się bowiem stale ma na uwadze potrzeby konkretnych ludzi, to niejako odruchowo przeciwstawia się wszelkiego rodzaju niepotrzebnym naroślom. Chodzi przecież o to, aby potrzeby były zaspokojone najszybciej i najlepiej, a nie o to, by instytucje służące do ich zaspokojenia dysponowały imponującym wyposażeniem i stały na

najwyższym poziomie z punktu widzenia abstrakcyjnej teorii czy doktryny.

Człowiek ma być podmiotem i celem całego życia społeczno-gospodarczego. A także człowiek jako twórca czy producent, nie tylko jako konsument. Zatem należy w miarę możliwości wszystkim zapewnić możność inicjatywy i udział w podejmowaniu decyzji gospodarczych na różnych szczeblach. Konstytucja mówi o tym w ten sposób: *Postęp gospodarczy winien podlegać kierownictwu człowieka i nie powinno się pozostawiać go samowoli garstki ludzi lub grup, skupiających w swym ręku zbyt wielką potęgę gospodarczą, ani też decyzji czynników politycznych, ani jakichś silniejszych narodów; przeciwnie, na każdym szczeblu kierowania postępem powinno w nim brać czynny udział jak najwięcej ludzi, a gdy chodzi o stosunki międzynarodowe — wszystkie narody. Potrzeba także, by spontaniczne inicjatywy jednostek i wolnych zrzeszeń były zestrajane i organicznie powiązane z wysiłkami władz państwowych.* (nr 65)

W przedsiębiorstwach gospodarczych dla pracy stowarzyszają się osoby, czyli ludzie wolni i pełnoprawni, stworzeni na obraz Boży. W związku z tym, uwzględniając zadania każdego, mianowicie: właścicieli, najemców, dyrektorów, robotników, a równocześnie nie naruszając koniecznej jedności w kierowaniu całością, należy popierać, odpowiednio obmyślanymi sposobami, czynny udział wszystkich w pieczy nad przedsiębiorstwem. Ponieważ zaś często nie w samym przedsiębiorstwie, lecz ponad nim, w instytucjach wyższego rzędu, rozstrzyga się o sprawach gospodarczych i społecznych, od których zależy przyszły los pracowników i ich dzieci, trzeba, żeby już przy ich ustaleniu mieli oni głos, albo sami, albo przez swobodnie obranych przedstawicieli. (nr 68)

Zasady te mają charakter całkiem ogólny. Udział pracowników w zarządzaniu przedsiębiorstwem czy współpraca rozmaitych krajowych i międzynarodowych organizmów gospodarczych mogą przybierać rozmaite formy. Wiadomo także z doświadczenia, że same formy mogą zawierać różną treść — zależnie od całokształtu warunków i od ludzi. W Polsce mamy np. Rady Robotnicze, związki zawodowe, Konferencje Samorządu Robotniczego. Można dyskutować nad taką formą reprezentacji pracowników jak też nad warunkami, które z niej czynią skuteczne lub nieskuteczne narzędzie rozwoju pracowników i ich wpływu na życie zakładu pracy. Pierwsze jednak pytanie, które się narzuca, dotyczy wykorzystania możliwości jakie ona daje. To jest sprawa najbliższa, stale aktualna. Trudno tu o ocenę generalną, warto jednak zanotować jedno spostrzeżenie: otóż organizacja pracowników funkcjonuje najlepiej tam, gdzie większość załogi stanowi stara klasa robotnicza, najgorzej

zaś tam, gdzie załoga składa się z przybyszów ze wsi czy chłoporobotników. To wskazuje na rolę ludzi — w tych samych warunkach można mieć realne osiągnięcia lub zadowolić się pustą formą, zależnie od tego, czy leży to komu na sercu i czy umie wziąć się do rzeczy. Ale może największe dla nas praktyczne znaczenie mają stosunki koleżeńskie i organizacja pracy na najniższym szczeblu. Tu bowiem najwięcej zależy od zachowania się konkretnych ludzi. Można sobie stworzyć codzienne piekiełko, a można też uczynić pracę lżejszą i przyjemniejszą i osiągnąć warunki lepszego rozwoju każdego pracownika. Trudno o szczegółowe recepty, każdy sam musi to przemyśleć. Tytułem przykładu postawimy tylko jedno pytanie wszystkim kierownikom: czy próbowali coś zrobić, aby swoim podwładnym zapewnić maksimum inicjatywy i odpowiedzialności przy minimum mechanicznej dyscypliny? I jedno pytanie pod adresem wszystkich pracowników: czy swoim zachowaniem ułatwiali czy utrudniali kierownikom powyższe starania?

ROZWAŻANIA O POKOJU I MIĘDZYNARODOWEJ WSPÓŁPRACY

Do kogo się odnoszą zasady i zalecenia w tej dziedzinie? Czy szary katolik ma jakikolwiek wpływ na to, co się rozgrywa pomiędzy dysponentami broni jądrowej? Zapewne boi się wojny i pragnie pokoju, ale czy to ma jakiekolwiek znaczenie?

Sobór zwraca się jednak nie tylko do rządów i ludzi wpływowych, ale do wszystkich i na wszystkich nakłada obowiązki. Nie wystarczy oglądać się na władze: *Z tym wszystkim jednak niech się ludzie wystrzegają, ażeby w tej sprawie nie zdawali się na wysiłki tylko niektórych jednostek, bez troski o własne zaangażowanie się. Przywódcy bowiem ludów, będąc poręczycielami wspólnego dobra swego narodu a zarazem sprawcami dobra całego świata, bardzo zależą od opinii i nastrojów duchowych szerokich rzesz społeczeństwa. Daremny będzie ich wysiłek w kierunku budowy pokoju, dopóki wrogość, uczucie pogardy i nieufności, rasowe nienawiści oraz zawzięte ideologie dzielą ludzi i wzajemnie przeciwstawiają. Z tego powodu nagli gwałtowna potrzeba odnowy wychowywania umysłów oraz nowej orientacji w opinii publicznej. Ci, którzy oddają się dziełu wychowania przede wszystkim młodzieży, bądź urabiają opinię publiczną, niech za swój pierwszy obowiązek poczytują sobie troskę o to, by umysły wszystkich przepajać duchem nowego pokojowego sposobu myślenia. Także my wszyscy mając na oku cały świat i zadania, jakie razem wykonać możemy w tym celu, winniśmy odmienić nasze serca, aby obecne pokolenie szło ku lepszemu.* (nr 82)

Trzeba więc najpierw zastanowić się nad sobą samym, nad tym co się właściwie o tych sprawach myśli. Zapewne rzadko trafiają się ludzie, którzy uważają, że niewiele się w gruncie rzeczy zmieniło w sprawach wojny i byłoby nierealistyczne i nierozsądne żądać wyeliminowania nowoczesnych broni. Sobór zaś głosi: *Wszelkie działania wojenne, zmierzające bez żadnej różnicy do zniszczenia całych miast, lub też większych połaci kraju z ich mieszkańcami, są zbrodnią przeciw Bogu i samemu człowiekowi, zasługującą na stanowcze i natychmiastowe potępienie.* (nr 80)

Częściej ulega się „realistycznej" pokusie zgody na wyścig zbrojeń jako na jedyny środek zapewniający pokój dzięki swoistej „równowadze strachu", którą rzekomo zapewnia. Tymczasem Konstytucja wypowiada się w tej sprawie równie kategorycznie: *Dlatego trzeba ponownie oświadczyć: wyścig zbrojeń stanowi najgroźniejszą plagę ludzkości, a równocześnie nieznośną krzywdę dla ubogich. Należy się zaś bardzo obawiać, że jeśli on nadal będzie trwać, spowoduje kiedyś wszystkie zgubne klęski, do których już przygotowuje środki.* (nr 81)

Najczęściej jednak łapiemy się na półświadomym fatalizmie, na przekonaniu, że zawsze były wojny („wojna jest macierzą wszechrzeczy" — powiedział nawet Heraklit), są i będą — tak już jest, choć jest to tragiczne. I nawet świadomość, że współczesna wojna atomowa może raz na zawsze zlikwidować możliwość wojen likwidując ludzkość, niewiele zmienia, bo taka możliwość jakoś przekracza granice wyobraźni. Kto wie, czy w gruncie rzeczy większość nieporozumień nie płynie z pewnego błędu perspektywy. Jeśli pytanie o możliwość zapobieżenia wojnie postawi się w sposób maksymalistyczny tzn. pytając o środki gwarantujące wykluczenie wojny, to rzeczywiście można ulec pokusie fatalizmu. Nie ma bowiem gwarancji i być nie może, można mówić tylko o prawdopodobieństwie. Ludzkość znajduje się obecnie w tej szczególnej sytuacji, że jeden człowiek może spowodować jej zagładę. Nie da się wykluczyć możliwości, że ktoś z grona decydującego o wprawieniu w ruch machiny nuklearnego ataku może np. nie wytrzymać nerwowo, może ją wprawić w ruch w wyniku jakichś zaburzeń psychicznych. Zabezpieczeniem może być tu tylko kolegialność decyzji, ale ta nie wytrzymuje wymogu szybkości działania. W miarę postępu techniki czas na podjęcie decyzji w wypadku sytuacji kryzysowej kurczy się do tego stopnia, że na żadne obrady nie ma czasu. Wyścig zbrojeń powoduje stałe skracanie się tego czasu a jednocześnie wzmaga siłę ataku. Zapewne w niedalekiej przyszłości będzie już nieważne gdzie trafią wystrzelone z obu stron rakiety, wystarczy je wystrzelić, aby spowodować ogólną katastrofę. To zmniejsza

prawdopodobieństwo świadomej decyzji, ale nie wyklucza przypadku. Zatem gwarancji nie ma i nie będzie. Rozwiązaniem nie są rygle na atomowym cynglu lecz nowa struktura polityczna świata, w której zbrojenia staną się niepotrzebne. Czy to jest realne? Jeśli nie jest, to nie ma wyjścia, ludzkość zapewne zginie — jeśli jakiś przypadek jej nie uratuje.

Ale jeśli mamy tę nową strukturę stworzyć, i to w niezbyt odległej przyszłości, to nie można zostawić tego jedynie politykom. Wymaga to bowiem współdziałania wszystkich. Politycy mogą np. zawrzeć traktat o przyjaźni, zorganizować manifestację przyjaźni i powołać do życia towarzystwo przyjaźni, ale to jeszcze nie znaczy, że w nastawieniu przeciętnego człowieka do członków zaprzyjaźnionego przy pomocy kilku podpisów narodu coś się rzeczywiście zmieniło. A bez zmiany tego nastawienia przezwyciężenie wszystkich urazów, kompleksów, uprzedzeń rasowych czy narodowych będzie niemożliwe. Bez współdziałania szerokich rzesz szarych ludzi niemożliwe będzie stworzenie warunków psychologicznych dla istotnej zmiany politycznej struktury świata. Mogłoby się np. zdarzyć, że przywódcy ZSSR, USA i ChRL zdecydowaliby się na radykalną zmianę stosunków pomiędzy tymi krajami, ale jeśli społeczeństwa tych krajów nie byłyby do tej zmiany dojrzałe, to zapewne wywołałoby to prędzej czy później zmianę kierownictwa i powrót do starej polityki. Nie można sobie wyobrazić skutecznego współdziałania na szczeblu rządów bez odpowiednio rozwiniętej infrastruktury stosunków międzynarodowych, odpowiednio gęstej sieci powiązań na wszystkich poziomach, od licznych kontaktów indywidualnych poprzez wymianę wytworów kultury, handel i kooperację gospodarczą oraz pełną gamę międzynarodowych organizacji.

Każdy ma pole do działania i każdy się liczy, nawet ci, którzy się z cudzoziemcami wcale nie stykają. Wszyscy bowiem mają wpływ na tworzenie się opinii, na ścieranie się poglądów, które z biegiem czasu stają się czymś powszechnym i oczywistym. Wprawdzie w Polsce nie ma mowy o jakimś masowym rasizmie czy szowinizmie, ale... im więcej zagranicznych studentów tym mniej miejsc dla Polaków w Domach Studenckich — i to nie wszystkim się podoba; im więcej zagranicznych turystów w Tatrach czy nad morzem, tym trudniej dostać miejscówkę na Kasprowy, nocleg w schronisku, obiad w restauracji — i niejeden prezentuje przy tej okazji wrogość całkiem prymitywną. Nierzadko można spotkać się z opinią, że nie warto pomagać np. głodującym Indiom, „bo jak my będziemy w biedzie, to nam nikt nie pomoże". Kto bywał na Spiszu, mógł być świadkiem zdumiewających i upokarzających sporów o to, w jakim języku będą śpiewane pieśni podczas mszy.

Dałoby się wyliczać dalej tego typu rzeczy, choć to niby drobiazgi, ale one także wpływają na kształtowanie się ogólnej atmosfery. Atmosfera ta powinna wyrażać poczucie solidarności, wolę współpracy i polityczny realizm, nie zaś kompleksy, ciasny egoizm, defetyzm lub naiwność. Mamy tu punkt do rachunku sumienia dla każdego, zapewne niewielu jest takich, którzy w tej dziedzinie nic sobie nie mają do zarzucenia. Zwłaszcza gdy się weźmie pod uwagę nie tylko słowa i uczynki wprost przeciwne miłości bliźniego, ale także zaniedbania, wszystko to, co można było dobrego zrobić, a czego się nie zrobiło.

Co jednak może „szary katolik" zrobić więcej poza staraniem się o wykorzenienie narodowego egoizmu i kompleksów u siebie i w swoim otoczeniu? Zabrzmi to może śmiesznie i naiwnie, ale przypomina się stare hasło Baden-Powella: „szukajcie przyjaciół". W przedwojennym harcerskim wydaniu było ono szlachetne i sympatyczne, ale czas jeszcze nie dojrzał, aby je brano całkiem serio. Dziś natomiast szukanie przyjaciół poza granicami własnego kraju zaczyna być niemal nakazem moralnym. Każdy by oczywiście chciał mieć przyjaciół za granicą, zwłaszcza zamożnych i zamieszkałych w dolarowej lub szterlingowej strefie. Każdy chętnie wyjeżdża za granicę, jeśli mu się trafi okazja. Ale nie każdy wyjazd jest jednakowo pożyteczny. Karawany „handlowców" prowadzące zmasowane ataki na sklepy w Smokowcu są dla dobrych stosunków polsko-słowackich niewątpliwie szkodliwe. Nachalne wykorzystywanie pewnych przywilejów, którymi zazwyczaj cieszą się zagraniczni turyści, może bardzo skutecznie odgrzewać wygasłe już prawie animozje lub stwarzać nowe.

Wyjazd za granicę ma dopiero wtedy dużą wartość, jeśli prowadzi do głębszego wniknięcia w życie innego społeczeństwa, do zrozumienia postawy innych, do konfrontacji wartości. Dokonywuje się to najłatwiej wtedy, gdy się nawiąże bliższe kontakty z ludźmi o podobnym poziomie kultury, najlepiej tego samego zawodu. Oby doprowadziły one do wzajemnego zaufania i przyjaźni. Każda taka przyjaźń jakoś uniemożliwia szowinizm i ciasnotę, każda przyczynia się do zmiany atmosfery. Ale co może najważniejsze — oddziaływuje szczególnie silnie na młodzież i dzieci, umożliwia skuteczne kształtowanie od najmłodszych lat postawy otwartej na świat, poczucia jedności świata, a jednocześnie praktycznej umiejętności przezwyciężania trudności w obcowaniu, płynących z różności języków i kultur. Młode pokolenie musi mieć we krwi przekonanie, że wszelkie szowinizmy są anachroniczną bzdurą a umiejętność międzynarodowej współpracy niezbędnym atrybutem każdego kulturalnego człowieka.

Kogo więc z zagranicznych znajomych zaprosimy na wakacje? Do kogo wyślemy nasze dzieci? — oto pytania, które nieoczekiwanie wynikają z rozmyślań nad Konstytucją *Gaudium et Spes*.

*

Powiedzieliśmy na początku, że każdy musi zastanowić się nad konsekwencjami, jakie dla niego płyną z Konstytucji *Gaudium et Spes*. Musi dokonać reformy własnego rachunku sumienia. Nie jest to jednak wcale takie łatwe. Wprawdzie język Konstytucji jest względnie prosty, starano się unikać teologicznego żargonu. Ale zakres tematyki jest ogromny a sformułowania muszą być ogólne, stosujące się do wszystkich zakątków ziemi. Stąd też treść jest nieraz podana w tak skondensowanej formie, że aż to robi wrażenie gładkich sloganów, które uchodzą uwadze. Żeby się zorientować w ich niekiedy rewolucyjnym znaczeniu, trzeba je porównać ze „sloganami" dawniej używanymi.

Kto będzie mógł się na to zdobyć? Załóżmy nawet, że będzie miał tekst i że będzie mógł spokojnie go przestudiować. Ale przecież wiadomo, że ogromna większość katolików w Polsce Konstytucji nie przeczyta, zapozna się z nią jedynie poprzez kazania. Spojrzyjmy więc na zagadnienie od strony księży. Niewątpliwie ich przygotowanie teologiczne pozwala im dużo głębiej wniknąć w treść sformułowań Konstytucji. Ale czy równie łatwo mogą chwytać problemy, wobec których staje świecki w swoim życiu rodzinnym, zawodowym, społecznym, politycznym? Daleko odeszliśmy od ustabilizowanego społeczeństwa, gdzie występowały najczęściej sytuacje typowe, przemyślane i opisane. Życie w dzisiejszym świecie obfituje w niespodzianki, wymaga bardzo twórczego stosowania zasad. Księża mogą wyjaśnić ich treść, ale trudno im zawsze przewidzieć ich zastosowanie.

Stąd narzuca się potrzeba jakiejś współpracy, dialogu, wymiany myśli. Niewątpliwie może być ona bardzo pożyteczna na szczeblu ekspertów, znawców rozmaitych zagadnień mających związek z Konstytucją. Ale kontakty ekspertów nie wystarczą, bo chodzi przecież o to, żeby każdy szary katolik, każdy słuchacz niedzielnych kazań wniósł swój wkład, choćby najdrobniejszy, żeby wiedział, iż oczekuje się od niego pewnej pracy myślowej i odmiany życia.

Jak to zrealizować? Sposoby mogą być różne. Chyba najprostszy to wezwanie wszystkich obecnych na kazaniu, aby zastanowili się, jakie z niego wynikają konsekwencje dla ich życia codziennego i aby zakomunikowali kaznodziei wyniki w postaci wrzuconej do skrzynki krótkiej notatki. Ci, którzy z tego zaproszenia skorzystają, na pewno odniosą korzyść duchową, zaś ksiądz dowie

się, co słuchacze zrozumieli z jego kazania, co pominęli, a jakie jeszcze sprawy nie przyszły mu do głowy.

Oczywiście potrzeba twórczego przyjmowania nauki Soboru rozciąga się na jej całość, w wypadku omawianej Konstytucji jest to tylko szczególnie widoczne. Najlepszą okazję do osiągnięcia tej twórczej postawy dają chyba rekolekcje, zarówno ze względu na większe skupienie słuchaczy, większą łatwość wywołania ich reakcji, jak i — co najważniejsze — ze względu na rachunek sumienia, który musi nastąpić po wysłuchaniu nauk. Warto by więc wielkopostne rekolekcje wykorzystać dla soborowej odnowy.

Nie ma co taić, że zadania duszpasterskie księży w okresie realizacji uchwał Soboru są ogromne i bardzo trudne. Tym ważniejsza jest wymiana opinii pomiędzy nimi i różnymi środowiskami świeckich, a także szeroka wymiana doświadczeń pomiędzy samymi duszpasterzami. Pisma katolickie mogą tu służyć jako pośrednik w krążeniu pomysłów i doświadczeń.

Stefan Wilkanowicz

STEFAN SWIEŻAWSKI

AUDYTORZY ŚWIECCY NA *VATICANUM II*

Mając szczególne szczęście i szansę uczestnictwa w ostatniej dekadzie trzeciej Sesji i czwartej, cały czas czułem się symbolicznym przedstawicielem świeckich katolików polskich, choć prawie nikogo nie reprezentowałem i nie byłem traktowany jako taki czy owaki „reprezentant". Faktycznie zdawałem i zdaję sobie dobrze sprawę z głębokich, choć prawnie nie ustalonych, więzów istniejących pomiędzy nami wszystkimi i dlatego poczuwam się do obowiązku zdawania sprawy różnym katolickim środowiskom polskim ze zdobytych na Soborze doświadczeń i z dokonanej tam pracy. Nie wydaje mi się to zbędne, mimo że społeczeństwo polskie wyjątkowo żywo interesowało się Soborem i było dość szczegółowo informowane o jego pracach.

Nie należy jednak zapominać, że na wszystkie fakty, zwłaszcza zaś na zdarzenia tego typu, jak te, które wypełniały treść *Vaticanum II,* można spojrzeć z bardzo rozmaitych, rozbieżnych nawet punktów widzenia. Tę wielorakość perspektyw trzeba oceniać jak najbardziej pozytywnie i widzieć w niej czynnik pobudzający i twórczy. Trzeba sobie często uświadamiać prawdę aż banalną w swej oczywistości, mianowicie że na Sobór musiał patrzeć inaczej Ojciec Soboru, obserwator nie-katolik, dyplomata, inaczej korespondent dziennika i wysłannik miesięcznika, jeszcze inaczej świecki audytor. Rozmaite typy uczestnictwa w Soborze pociągały za sobą bardzo daleko nawet zróżnicowane opinie o tym, co się na Soborze działo i do czego się ostatecznie doszło.

Audytorzy świeccy stanowili jedną z wyraźnie określonych i wyodrębnionych grup rzeczywistych uczestników Soboru. Do przeznaczonej im i spełnianej przez nich roli ograniczą się moje uwagi, które z konieczności będą subiektywne, choćby z tego powodu, że działalność audytorów będę w nich rozpatrywał od strony tego, co sam przeżywałem i w czym współdziałałem. Niestety nie da się uniknąć i subiektywizmu w ściślejszym znaczeniu, a wyrażającego

się w rysie bardzo osobistym tych rozważań: oto będę musiał sporo mówić o sobie, o moich własnych wystąpieniach i pracach. — Spojrzenie moje będzie też musiało być swoiście partykularne; będzie poszukiwać perspektyw całościowych poprzez drobne odcinki i dobrze określone konkrety. W porównaniu z audytorami dziennikarze starali się zdobyć na sprawy soborowe i podać dalej odbiorcom wizje o wiele szersze, uniwersalniejsze, choć nieraz mniej wierne i autentyczne niż to „widzenie spraw oczami żołnierza frontowego", które stało się i przywilejem i słabym punktem audytorów.

Ograniczając się w tych rozważaniach do tego, co wydaje się najważniejsze, uwagi moje zgrupuję dookoła trzech tematów: rola i praca audytorów świeckich — prace nad Schematem XIII, przyszłą *Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym* — problematyka dotycząca kultury, mieszcząca się w tym Schemacie.

1

Jeden z bardzo wybitnych dziennikarzy zachodnich opublikował chyba podczas drugiej Sesji opinię o audytorach świeckich, wyrażając się o ich obecności i działalności bez przekonania, twierdząc, że są bardziej klerykalni od obecnych na Soborze biskupów, że nie mają ani odwagi, ani niezależności poglądów, że niczego nie chcą ryzykować, aby tylko spokojnie spożywać owoce i honory zdobytego beneficjum. Łatwo jest taki pogląd wypowiedzieć i z wielką łatwością tego rodzaju ocena, schlebiająca różnym niechęciom i zawiściom, zapuszcza korzenie w bardzo szerokich kręgach odbiorców — ale niezmiernie trudno raz puszczone w świat ustawienie zmienić i naprawić wyrządzone zło. Tak właśnie było z ową opinią o audytorach, której echa raz po raz i to z różnych stron powracały, mącąc właściwy obraz sytuacji. Widzę tu pewną analogię do bezkrytycznie już i odruchowo niejako powtarzanej koncepcji dwu stronnictw wśród Ojców soborowych, którzy mieliby się rozpadać i przeciwstawiać sobie jak dwa walczące ze sobą obozy: postępowy i wsteczny. Przez samo takie przedstawienie rzeczywistości soborowej wszystkie sympatie odbiorców zmierzają oczywiście wyłącznie tylko ku tzw. „postępowym", podczas gdy naprawdę rzecz wygląda i o wiele prościej i jest o wiele bardziej złożona. Można tu sparafrazować sławne powiedzenie kardynała Journeta, że granica między Kościołem i nie-Kościołem przebiega przez serce każdego człowieka; podobnie ma się i z owymi stronnictwami: w każdym z Ojców Soboru było coś z bojowego reformatora i z ostrożnego konserwatysty. Zresztą fakt, że ktoś głosował przeciw propozycjom określanym jako tzw. postępowe, wynikał nieraz z przyczyn nie tak łatwych do rozszyfrowania drogą najsubtelniejszych nawet ankiet;

często głosowano „przeciw", bo zbyt wiele zastrzeżeń nie pozwalało głosować „za".

Powracająca ujemna ocena roli audytorów przypomina też pewne utarte i niejako utrwalone wartościowania poszczególnych episkopatów i ich udziału w pracach soborowych. O niektórych zespołach biskupów utarła się opinia, że nie pozostawiły one trwałego śladu i nie przyczyniły się twórczo do wielkich osiągnięć Soboru; uporczywie powracał i powraca jeszcze taki właśnie sąd o zadaniach spełnionych na *Vaticanum II* przez Episkopat Polski. Wydaje mi się, że tego rodzaju opinia winna by być poddana surowej i obiektywnej krytyce. Chodzi np. o kryteria wybitności. Słuchając w życiu, a na Soborze w szczególności wielu najróżniejszego typu przemówień, dochodzę do coraz mocniejszego przeświadczenia, że nie zawsze ci są wybitni i naprawdę twórczy, którzy często, ze swadą, pewnością przekonań i zapałem przemawiają. O wiele ważniejsza i owocniejsza w swych skutkach jest nieraz robota ludzi cichych, małomównych, nawet nieśmiałych i nie błyszczących znajomością języków, erudycją lub tupetem; jednostki społecznie nie „pierwszoplanowe" dokonują często działań najgłębiej sięgających i najtrwalej drążących.

Te wszystkie aspekty, które uprzytomniliśmy sobie na marginesie ujemnie i deformująco przedstawionej roli audytorów, składają się wraz z innymi motywami na potrzebę nowego przemyślenia pojęcia dla drugiego Soboru watykańskiego zasadniczego, jakim jest przez Jana XXIII sformułowane, a potem nieustannie powtarzane *aggiornamento*. Wrócimy do tego zagadnienia, ale już teraz mogę wyznać, że uczestnictwo w pracach soborowych kazało mi poddać poważnej rewizji szeroko dziś rozpowszechnione rozumienie tej odnowy soborowej Kościoła; na właściwą linię tego *aggiornamento* mam dziś nieco inne spojrzenie niż to, które przebija poprzez opinie naszej najbardziej miarodajnej prasy katolickiej.

Pierwszym świeckim katolikiem oficjalnie zaproszonym do stałego uczestnictwa w Soborze przez Jana XXIII był jego osobisty przyjaciel, znany pisarz, filozof, członek Akademii Francuskiej, Jean Guitton. Formalna strona uczestnictwa świeckich tak jednak była nieokreślona, że nie wiedząc, gdzie „posadzić" Guittona w auli soborowej, umieszczono go na trybunie obserwatorów wraz z braćmi odłączonymi! Nowa kategoria uczestnika „audytor" zaczęła się jednak zarysowywać i precyzować dopiero z momentem powołania do stałego udziału w pracach Soboru naszego rodaka Mieczysława Habichta, stałego sekretarza Konferencji wszystkich międzynarodowych organizacji katolickich z siedzibą we Fryburgu szwajcarskim; ściśle więc rzecz ujmując pierwszym audytorem został w kolejności nominacji Habicht. On to z racji tego „starszeństwa" i zajmowanego

przez siebie stanowiska spełniał w sposób nienaganny i z pełną ofiarnością uciążliwą i niezmiernie delikatną funkcję przełożonego całej gromadki audytorów przez cały czas Soboru, aż do jego zakończenia. Gromadka ta stawała się powoli coraz liczniejsza i w końcowym stadium liczyła 52 osoby.

Podczas czwartej Sesji w gronie audytorów znajdowało się jedno małżeństwo, państwo Alvarez Icaza, Meksykańczycy, reprezentujący bardzo już rozbudowany i liczny katolicki ruch odrodzenia rodzinnego w Ameryce (głównie w Ameryce łacińskiej). W charakterze zaś zaproszonych (okresowe uczestnictwo w Soborze) wzięła udział w ostatniej Sesji francuska para małżeńska, państwo de Baecque jako wysłannicy mniej licznych, ale chyba znacznie głębiej w życie duchowe rodziny sięgających zespołów małżeńskich, znanych już dziś szeroko *Equipes Notre Dame* (w samym Paryżu ponad 7 tysięcy małżeństw zespolonych jest w tych *equipes* i zaprawia się do prowadzenia życia małżeńskiego i rodzinnego wedle swoistej „reguły"). Na grono audytorskie składało się ostatecznie: 29 mężczyzn i 23 kobiety (w tym 10 zakonnic z różnych zgromadzeń zakonnych). O zespole audytorskim mawiano, że przypomina arkę Noego, gdyż są w nim „okazy" najróżniejszych gatunków i typów; reprezentowane w nim były wszystkie części świata, najróżniejsze rasy, przeróżne zawody, bardzo różnorodne sytuacje społeczne. A jednak nikt nikogo i niczego nie reprezentował; cała gromadka świeckich audytorów nie miała być niczym innym jak tylko widocznym w obradach Soboru i spełniającym swoistą rolę symbolem laikatu jako części Ludu Bożego w Kościele.

Na czym jednak polegała swoistość tej roli? Wbrew niesłusznie rozpowszechnionemu przekonaniu, że funkcja audytora ograniczała się do czysto biernego „słuchania" (stąd: audytor!), trzeba podkreślić z całym naciskiem, iż rola ta była zarówno czynna jak i szczególnie odpowiedzialna i związana z całym, jakże bogatym i złożonym funkcjonowaniem machiny soborowej. Niedostatecznie zresztą zdajemy sobie sprawę z tego, do jakiego stopnia znakomitą, genialnie pomyślaną i prawie bezbłędnie realizowaną była organizacja Soboru. Im dalej będziemy się oddalać w czasie od czterech Sesji, tym dokładniej zrozumiemy, jak wielkim osiągnięciem było zmieszczenie się w czasie tylu niezmiernie rozbudowanych, swobodnych, prowadzonych często w gronie kilku tysięcy osób prac i dyskusji — i jak ogromnego trzeba było wysiłku inteligencji i karności społecznej, aby te dyskusje, memoriały i kontrowersje wydały ostatecznie wszystkie owoce, i to owoce o nie byle jakiej jakości i wadze. Już dziś możemy powiedzieć, że ostatni Sobór pod wielu względami przewyższa wszystkie poprzednie — i świadczy nie tylko o wielkości dwutysiącletniej tradycji tego typu kościelnych prac zbiorowych,

ale wskazuje na wysoką przeciętną intelektualną i moralną uczestników.

Nie należy tracić z oczu faktu, że skomlikowana fabryka tekstów soborowych obejmowała trzy zasadnicze i wyraźnie od siebie wyodrębnione działy; mam tu na myśli prace podejmowane na kongregacjach generalnych w auli, na komisjach i na podkomisjach. Teksty wypracowywano w podkomisjach i komisjach, aby je następnie przegłosowywać (odrzucając, modyfikując lub przyjmując) na zebraniach ogólnych w auli św. Piotra. Trzeba od razu zaznaczyć, że pierwszy raz w historii świeccy — nie jako przedstawiciele „ramienia świeckiego", lecz jako eksperci i jako uobecniony Lud boży — biorą czynny udział w komisjach przygotowujących projekty dekretów i konstytucji, czyli tzw. schematy; chodzi tu o schemat *O apostolstwie świeckich*, nad którym pracuje od początku pewna grupa audytorów, która zresztą z biegiem czasu się rozrasta — i o sławny schemat XIII *O Kościele w świecie współczesnym*, przy którym współpracuje 19 osób spośród audytorek i audytorów i kilku świeckich ekspertów spoza grona audytorskiego.

Na kongregacjach ogólnych w auli postawa audytorów jest zasadniczo bierna; są oni tam w pełnym słowa tego znaczeniu audytorami — słuchaczami. Jeżeli przemawiają, to niezmiernie rzadko (powzięcie decyzji władz soborowych, czy dany audytor świecki ma przemawiać i na jaki temat trwa nieraz kilka tygodni!) i raczej symbolicznie. Wypowiedzi ich (było ich ogółem sześć) nie mogły mieć charakteru głosu w dyskusji na temat omawianego tekstu, lecz tylko rozwinięcie jakiegoś punktu szczególnie ważnego, a jeszcze bardziej deklaracji, dania świadectwa w sprawie, którą Prezydium Soboru (a raczej Moderatorzy) uznało za godną mocniejszego podkreślenia.

Obecność audytorów zaznaczała się w sposób bardzo wymowny przed każdą dyskusją w auli podczas integralnej, a właściwie najważniejszej części każdej z kongregacji ogólnych, jaką była msza św. poprzedzająca dyskusje i głosowania. Oto na każdej z tych mszy św. (obojętne w jakim była odprawiana obrządku) gromadka audytorska, powiększona czasem o najbliższych członków rodziny, przystępowała do Komunii, przez co obecność Ludu bożego w auli soborowej stawała się codziennie czymś konkretnym i naocznym. Udział we mszy św. nie wyrażał się jednak tylko w tym akcie Komunii, ale audytorzy mogli w pełni uczestniczyć przez śpiew, recytację (otrzymywaliśmy te same teksty liturgiczne, które były rozdawane Ojcom) i zachowanie jednolitej dla całego zgromadzenia postawie ciała (stojąca, klęcząca, siedząca) w tej wspaniałej liturgii odprawianej w całym bogactwie i rozmaitości obrządków, która z ogromnego zgromadzenia w bazylice św. Piotra, dzięki ulepsze-

niom technicznym (znakomita radiofonizacja), ale głównie wskutek rosnącego nieustannie zrozumienia teologicznego i mistycznego sensu liturgii, czyniła naprawdę jeden wielki organizm, jedno ciało, widoczny obraz mistycznego Ciała Chrystusa. Ta potęga liturgii, w której każde słowo i każdy gest nabiera pełni znaczenia, objawiała się przede wszystkim podczas koncelebrowanych pod przewodnictwem Ojca św. uroczystych mszy św., które dla wszystkich uczestników pozostaną czymś niezrównanym we wspaniałości i głębi, i które można uznać za kulminacyjne punkty życia soborowego. Nowy, potężny wiew odrodzenia liturgicznego, przygotowywanego w niezmiernym coprawda trudzie i bólu przez ostatnich kilkadziesiąt lat, ogarniał raz po raz aulę soborową; i jest dla prawdziwej odnowy życia chrześcijańskiego naszych czasów sprawą wprost fundamentalną, aby święte czynności sakramentalne stały się na nowo zrozumiałe i żywe dla każdego wierzącego i aby każdy stawał się coraz bardziej świadomym i czynnym ich współuczestnikiem. Oby fala tego ożywczego nurtu, podnoszącego poziom i kulturę naszego życia religijnego, objęła jak najszybciej i nasze, tak jeszcze mało rozumiejące te rzeczy duchowieństwo i społeczeństwo! Kontakt nasz z nie-łacińskimi obrządkami nauczył nas też wiele. Stało się zrozumiałe, że te różne obrządki to nie barwny, egzotyczny i atrakcyjny w swej niezwykłości folklor, ale że stykamy się za pośrednictwem tych obcych dla naszego stylu życia i myślenia rytów z tradycjami religijnymi niezwykle czcigodnymi, dawnymi (np. liturgia koptyjska szczycąca się, że jej twórcą był św. Marek Ewangelista), bogato rozbudowanymi i zdolnymi poszerzyć i pogłębić nasze „łacińskie horyzonty".

Aula bazyliki Piotrowej była przez czas trwania Soboru prawdziwym mikrokosmosem, a w każdym razie wielkim punktem spotkań całego współczesnego świata chrześcijańskiego. Komu spełniane funkcje nie kazały trwać na raz zajętym na kongregacji miejscu, mógł poruszać się po obszernych nawach bocznych i kaplicach, a także zaglądać do przepełnionych barów, umożliwiających chwilkę odprężenia i „zatrzymania się" w pracach monotonnych, chwilami nużących, chwilami znów pasjonujących, ale zawsze wymagających ogromnego napięcia, wzmożonej uwagi i zaktualizowanego poczucia odpowiedzialności. W tych kuluarach Soboru dokonały się niezliczone, czasem niezwykle wprost doniosłe spotkania, odbyło się mnóstwo rozmów, od których zależał niekiedy przebieg ważnych procesów krystalizacji poglądów i nastawień, może nawet ostatecznego wyniku całych partii obrad. Udział audytorów w tych rozmowach i kontaktach kuluarowych był bardzo pokaźny. Ten odcinek działalności audytorskiej miał nie tylko znaczenie dla konkretnego przebiegu prac soborowych, ale przyczynił się do dużego wzboga-

cenia osobistych sieci znajomości, które każdy z audytorów rozbudowywał po swojemu, zgodnie ze swoistymi zainteresowaniami i ze swoim zapleczem, z którym przybywał na Sobór. Parafrazując tytuł sławnej książki Raissy Maritain, każdy z nas nawiązywał, umacniał i rozbudowywał swoje „wielkie przyjaźnie soborowe". Każdy z audytorów mógłby istotnie napisać wielki tom o tych niezrównanych spotkaniach, rozmowach i konfrontacjach poglądów i doświadczeń. Moje kontakty zostały również wyznaczone przez bieg wypadków i przez moje własne zainteresowania, a także przez chęć doszukiwania się tego, co w zgromadzeniu soborowym wyznacza nurt fundamentalny i twórczy na przyszłość. Wymienię tu tylko niektóre osoby, z którymi dane mi było częściej rozmawiać i którym wiele świateł i impulsów zawdzięczam. Na pierwszym miejscu stawiam tu wspaniałą postać kardynała Journet, a także kilku dominikanów, z którymi mogłem się szczególnie szybko i głęboko dogadać. Nie miejsce tu na bliższe dane; muszą wystarczyć same nazwiska ojców: Cottiera, Loewa, Le Guillou, Annawatiego. Szybko dochodziło się też do porozumienia z wielu biskupami francuskimi, z niektórymi angielskimi, austriackimi, brazylijskimi; w niejednym wypadku zawiązała się prawdziwa, bardzo głęboko ugruntowana przyjaźń i utrwalały dawniej zaistniałe więzy, jak np. w wypadku Małych Braci i ich przeora O. Voillaume lub Małych Sióstr i ich założycielki S. Magdaleny. Niezapomniane pozostaną liczne rozmowy, których nawet niesposób tu zarejestrować, a co dopiero zreferować i omówić.

Pewna grupa audytorów została powołana do współpracy w dwóch Komisjach soborowych: Apostolstwa świeckich i w tzw. „Komisji mieszanej", przygotowującej do dyskusji w auli tekst słynnego Schematu XIII *O Kościele w świecie współczesnym*. Według regulaminu prac soborowych na zebraniach komisji audytorzy i eksperci mieli prawo przemawiać tylko w wypadku, gdy zostali zapytani o zdanie w konkretnej sprawie przez któregoś z biorących udział w komisji Ojca Soboru. Zasady tej przestrzegano ściśle na zebraniach Komisji mieszanej, której przewodziło kilku kardynałów i w której brało udział kilkudziesięciu Ojców Soboru; w wielkim tym i ciężkim ciele sensowna i owocna wymiana zdań mogła nastąpić tylko dzięki temu ostremu ograniczeniu prawa zabierania głosu. Audytorzy zachowywali się tu więc biernie, choć od czasu do czasu pytano ich o zdanie, a co jeszcze ważniejsze, drogą licznych rozmów kuluarowych, a czasem i przy pomocy wspólnych, pisemnych wystąpień (jak np. bardzo na ogół pozytywnie ocenionego listu do Ojca św., wyrażającego prośbę, aby Sekretariat Stanu inaczej przekazywał Komisji propozycje papieskie niż to zostało uczynione przy sposobności owych sławnych czterech *modi*, dotyczących zagadnienia

małżeństwa i będących swoistą propozycją papieża) wpływali nieraz wydatnie na bieg obrad komisyjnych.

Inaczej przedstawiał się udział audytorów w Komisji Apostolstwa świeckich, w której czynnie współpracowali od początku i która stanowiła niejako ich właściwy teren działania. Tu audytorzy czuli się o wiele bardziej „w domu" i nie przestrzegano tu też tak rygorystycznie zasad regulaminowych; zgromadzenie o wiele mniej liczne niż Komisja mieszana stwarzało możliwości dyskusji przypominających bardziej autentyczną rozmowę i wymianę „dialogową" zdań, niż oficjalne wypowiedzi na uroczystych spotkaniach. Dlatego eksperci oraz audytorzy i audytorki często i owocnie zabierali głos na zebraniach tej komisji, choć podobnie jak i w komisji opracowującej Schemat XIII nie brali udziału w głosowaniach, które przeprowadzali wyłącznie Ojcowie soborowi. Zaangażowani w pracach komisyjnych audytorzy korzystali bardzo wiele z kontaktów, bardzo nieraz bliskich i przyjacielskich, z ekspertami (w przygniatającej większości duchownymi, choć byli też nieliczni eksperci świeccy, powołani z racji specjalnych ich kompetencji), reprezentującymi to, co obecnie w Kościele w zakresie najszerzej pojętej teologii najżywsze i najbardziej twórcze.

*

Właściwym terenem działalności audytorów nie były jednak ani aula bazyliki Piotrowej, ani komisje, do których niektórzy z nich zostali powołani, lecz podkomisje, które wyłaniały ze siebie komisje i na których opracowywano we wszystkich szczegółach poszczególne rozdziały przygotowywanych schematów. Podkomisje Apostolstwa świeckich były bardziej dorywcze i spełniały znacznie mniej ważną rolę niż podkomisje Schematu XIII, które, zwłaszcza w ostatnim roku trwania Soboru i w okresie między sesjami, stanowiły może najżywsze ośrodki konkretnej i twórczej pracy nad tekstami soborowymi. Audytorzy i audytorki uczestniczyli w dziewięciu podkomisjach pracujących nad rozdziałami przyszłej *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*. Tu prawa ich i obowiązki nie różniły się od praw i obowiązków przysługujących Ojcom soborowym i ekspertom; wszyscy mieli jednakowe prawo do zabierania głosu w dyskusji oraz do głosowania. Trzeba tu nadmienić. że obowiązującym językiem obrad była wszędzie łacina; ześlizgiwano się nieraz (zwłaszcza w podkomisjach) na francuski, lecz natychmiast wracano do łaciny ilekroć znalazła się wśród zgromadzonych choć jedna osoba nie rozumiejąca francuskiego i nie władająca nim. Audytorom pozwalano oczywiście przemawiać po francusku, ale wówczas każde ich przemówienie mu-

siało być przełożone na łacinę, co nie zawsze bywało łatwo i dobrze wykonane; po mistrzowsku rolę tłumacza spełniał np. Węgier O. Dalos, który każde przemówienie wygłoszone w bardziej znanym języku przekładał natychmiast z największą łatwością na łacinę. W praktyce prac podkomisyjnych nie można było jednak liczyć na tak sprawne przekłady i pozostawało się przy łacinie, zawieszając niejako na kołku swe ambicje filologiczne, rezygnując z poprawnego władania językiem i myśląc tylko o tym, aby być przez wszystkich zrozumianym. Mimo wszystko jednak wyrażanie swych myśli po łacinie, w dyskusji, w której musiało się wypowiadać sprawy trudne i bardzo odpowiedzialne krótko i zwięźle, nie było rzeczą łatwą i wymagało dużej koncentracji i napięcia.

Przygotowując tekst danego rozdziału do dyskusji na Komisji mieszanej, podkomisje musiały się szczegółowo ustosunkować do wszystkich *modi*, czyli interwencji ustnych lub pisemnych zgłoszonych w auli przez Ojców Soboru. Sekretariat Soboru interwencje te segregował rzeczowo i dostarczał poszczególnym podkomisjom powielone już *modi*, dotyczące tej partii tekstu schematycznego, która jest przedmiotem prac danej podkomisji. Im dyskusje w auli były żywsze, im więcej interwencji zgłaszano na dany temat, tym większą ilość *modi* musiała dana podkomisja przedyskutować i opracować, akceptując je lub odrzucając; odrzucenie każdej zgłoszonej interwencji musiało być przez zespół pracujący w podkomisji uzasadnione. Cały niemal ciężar przygotowania wniosków dotyczących przyjęcia lub pominęcia proponowanych *modi* spoczywał na barkach sekretarza i relatora podkomisji, których praca w pewnych sytuacjach (gdy ilość interwencji była zbyt wielka wykraczała daleko poza normalną wytrzymałość ludzką. Dyskusje, które prowadzono w podkomisjach bywały nieraz wyjątkowo ożywione i audytorzy często zabierali w nich głos. Skład osobowy podkomisji ulegał też pewnym zmianom, gdyż kooptowano ekspertów, zarówno duchownych jak i świeckich.

Aula, komisje i podkomisje stanowiły więc ów zasadniczy trójtakt wielkiego „soborowego młyna"; za mało właściwie powiedzieć „wielkiego", bo cała ta machina nie tylko robiła wrażenie ogromnej, ale rzeczywiście była taką w pełnym słowa tego znaczeniu. Uczestnicy Soboru brali w nim jednak udział w sposób bardzo różnorodny i audytorzy także rozwijali szereg różnych działalności wykraczających poza schemat i ramy owych trzech pięter oficjalnie soborowego działania. Na niektóre przynajmniej z tych dziedzin aktywności pragnę zwrócić uwagę. — Regularnie co tydzień odbywały się więc zebrania całego grona audytorskiego. Przewodniczyli na tych spotkaniach kolejno coraz to inni audytorzy i audytorki, ale nad programem, porządkiem i całością wszystkiego, co doty-

czyło zespołu audytorskiego, czuwał cały czas Sekretariat z doraźną siedzibą w Rzymie, który prowadził M. Habicht, mając do pomocy kilka niezmiernie ofiarnych i gorliwie pracujących osób. Na zebraniach tygodniowych grono audytorskie nie tylko załatwiało wiele wciąż narastających spraw bieżących, ale ustosunkowywało się do pewnych wypowiedzi i deklaracji, które przyjmowało i uznawało czasem za swoje własne wypowiedzi, lub je odrzucało, a także miało sposobność wysłuchiwać opinii ekspertów (sam brałem udział w takich spotkaniach poświęconych zagadnieniu apostolstwa świeckich i misjom).

Z początkiem czwartej Sesji ukonstytuowali audytorzy w swoim łonie trzy sekcje, mające za zadanie przygotowanie wniosków audytorskich dotyczących pewnych grup zagadnień poruszanych w Schemacie XIII. Poszczególne te sekcje czyli „podkomisje audytorskie" miały więc opracować odpowiednie projekty wniosków i przedstawić je następnie ogólnemu zebraniu audytorów, które po przedyskutowaniu i ewentualnym uzupełnieniu miało wnioski te uznać za swoje albo je odrzucić. Powstały więc sekcje poświęcone zagadnieniom małżeńsko-rodzinnym, społeczno-ekonomicznym i kulturowym; odpowiedzialne za działalność pierwszej było małżeństwo Alvarez-Icaza, za drugą dobrze znany w Polsce A. Vanistendael, sekretarz generalny Federacji międzynarodowej chrześcijańskich Związków Zawodowych, i ekspert soborowy socjolog prof. Eugenio Minoli, a za trzecią piszący te słowa.

Często występowali audytorzy jako jeden zespół. Jako tacy zostali np. zaproszeni na wieczór zapoznawczy do Zarządu głównego Włoskiej Akcji Katolickiej lub na piękne spotkanie w gmachach niedawno założonego i wspaniale rozbudowanego Wydziału Medycznego Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca w Mediolanie, który swe studium medyczne ulokował w najbliższych okolicach Rzymu. Szczególną wagę posiadało jedno z zebrań miesięcznych tzw. *Circolo di Roma*, klubu korpusu dyplomatycznego przy Watykanie, dopraszającego różne osoby i zespoły celem nawiązania kontaktów i wymiany poglądów. W listopadzie 1965 zebranie to zorganizowano w salach jednego z najpiękniejszych pałaców rzymskich, będących po dziś dzień własnością rodziny książąt Colonna, celem wysłuchania opinii audytorów o Soborze, a ściślej ich wrażeń soborowych i rzymskich. Przemawiało nas czterech: Afrykańczyk Adżakpley, Meksykańczyk Alvarez-Icaza i nas dwóch audytorów Polaków. Słuchaczami byli dyplomaci, audytorzy i obserwatorzy, a więc przedstawiciele wyznań nie-katolickich. Niektóre zagadnienia przez nas poruszane żywo zainteresowały obecnych; moje przemówienie zostało opublikowane w znanym piśmie katolickim „L'avvenire d'Italia".

Niejeden raz Ojcowie Soboru w swoich interwencjach w auli występowali w imieniu audytorów, wyraźnie stwierdzając, że zgłaszają niejako wnioski pochodzące z grona audytorskiego, lub włączając poglądy zasugerowane przez audytorów do swych własnych uwag. Audytorzy ze swej strony zgłaszali też do Sekretariatu Soboru kilkakrotnie zredagowane pisemnie memoriały, jako opinie ogółu audytorów na poszczególne tematy (np. na temat wolności religii). Nie należy też zapominać o bardzo licznych indywidualnych wypowiedziach audytorek i audytorów na tematy związane z Soborem, które pojawiały się w radiu i w telewizji, a także przybierały i przybierają postać większych i mniejszych artykułów, broszur i książek, ukazujących się we wszystkich niemal krajach i w bardzo licznych językach.

Podczas mego pobytu w Rzymie przy końcu trzeciej i w ciągu czwartej Sesji miałem sposobność uczestniczenia we wszystkich pracach, w których brali udział, względnie które podejmowali audytorzy. W zakresie działania komisji i podkomisji byłem czynny częściowo w Komisji Apostolstwa świeckich i w Komisji mieszanej w zakresie opracowywania Schematu XIII, w pełni zaś byłem zaangażowany w prace podkomisji „De cultura", przygotowującej poświęcony temu zagadnieniu rozdział Schematu XIII. Zanim przejdę do uwag na temat tych właśnie prac, trzeba jeszcze poświęcić kilka słów Schematowi *O apostolstwie świeckich*, a ściślej się wyrażając udziałowi audytorów w jego tworzeniu.

Od samego początku audytorzy zostali zaproszeni do współpracy nad redakcją tego długo przygotowywanego tekstu. Gdy w ostatnim etapie trzeciej Sesji zostałem powołany do udziału w tych pracach, były one już bardzo zaawansowane i miałem wrażenie, że trudno będzie wnieść w nie coś nowego i w sposób zasadniczy ustosunkować się do problematyki. Jednak organizacja roboty redakcyjnej tak była pomyślana, że i w tych późniejszych etapach dawała sposobność do przemyśleń fundamentalnych i do postawienia pewnych nowych zagadnień i ujęć. Otrzymując zaproszenie do uczestnictwa w sesji roboczej nad tym schematem, odbywającej się w Watykanie w ostatnim tygodniu stycznia 1965, odebrałem równocześnie proponowany jako podstawa do dyskusji tekst, będący produktem dotychczasowych przeobrażeń i uzupełnień. Wszyscy, którzy tę redakcję tekstu dostali, mieli swoje propozycje i uwagi ująć pisemnie i przesłać je do sekretariatu komisji. Zgodnie z tym planem przestudiowałem nadesłany tekst i posłałem odpowiedni, dość obszerny memoriał. Podobnie postąpiło 15 osób, w tym jedna audytorka i czterech audytorów. Z początkiem sesji otrzymali uczestnicy powielony tekst wszystkich tych propozycji zgodnie z treścią schematu, którego dotyczyły.

Na zebraniach styczniowych przystąpiono do szczegółowej dyskusji nad wszystkimi zgłoszonymi poprawkami. Atmosfera zrazu onieśmielająca (hierarchiczne rozsadzenie uczestników przy wielkim stole: przewodniczy kadynał, zasiada kilkunastu Ojców Soboru, około dwudziestu ekspertów i mała gromadka audytorek i audytorów; sala zradiofonizowana i przmawia się do głośników rozstawionych na stole) powoli przekształca się w klimat prawdziwej przyjaźni, prostoty i braterskiej wyrozumiałości na uchybienia i usterki przemawiających. Dyskusja prowadzona po łacinie przysparza (zwłaszcza nam świeckim) sporo trudności. Niemniej kilka audytorek i kilku audytorów (najczęściej z mężczyzn świeckich było obecnych nas dwóch Polaków!) coraz częściej, w miarę postępu prac zabierało głos, nie zawsze po łacinie, i ingerencje ich w niejednym wypadku były decydujące.

Kierujący obradami komisji osiemdziesięciokilkoletni kardynał Cento wykazywał w swoich pociągnięciach i decyzjach wielką młodość ducha; jemu to głównie zawdzięczają świeccy swój udział w Soborze, w komisjach i podkomisjach i on był głównym promotorem i zwolennikiem samej koncepcji utworzenia odrębnej „kategorii" audytorów jako uczestników dzieła soborowego. W zebraniach naszych brał też często udział kard. Cardijn, ostatnio mianowany wraz z kard. Journetem, szeroko znany twórca międzynarodowej organizacji katolickiej młodzieży robotniczej (J.O.C. — *Jeunesse Ouvrière Chrétienne*). Wszystkim nam utkwiło w pamięci jego powiedzenie: „Mam osiemdziesiąt lat — i codziennie rozpoczynam od nowa"; mówił to podkreślając konieczność ustawicznych reform i zmian w Kościele i przeciwstawiając się wszelkim postaciom zekorupienia i zastoju. Wspominam też jako pełną autentycznych wartości współpracę z małą grupą Ojców Soboru (np. Irlandczyk bp Morris), ekspertów (zwłaszcza ks. Franc. Boillat ze Szwajcarii) i audytorów oraz audytorek (M.L. Monnet, Francuzka, pełna uroku osobistego „pierwsza audytorka na Soborze" i Pilar Bellosillo, wielkich walorów i szerokich poglądów Hiszpanka, przewodnicząca potężnej międzynarodowej „armii' pięćdziesięciu milionów niewiast katolickich!) w łonie podkomisji utworzonej dla ustalenia tekstu jednego z rozdziałów przygotowywanego schematu.

Liczne proponowane przeze mnie uzupełnienia lub modyfikacje tekstu częściowo zostały w ogniu dyskusji i głosowań odrzucone, a częściowo przyjęte. Przyszło mi nieraz zabierać głos precyzując stanowisko, które wydawało mi się słuszne, w szeregu i to bardzo różnorodnych kwestii; wyliczę tu tylko niektóre z nich, nie mogąc wchodzić w samo meritum zagadnień i starając się jedynie określić bliżej, czego dotyczyły kontrowersje. Chodziło więc np. o bliższe określenie warunków wszelkiego skutecznego dialogu oraz znamion

charaktryzujących autentyczność świadectwa dawanego Ewangelii (w jakiej mierze autentyczność ta uzależniona jest od pokory człowieka świadczącego?), — o odpowiedź na pytanie, czy we wszystkich sytuacjach i we wszelkich ustrojach chrześcijanie biorący udział w życiu publicznym i politycznym mogą dawać świadectwo Dobrej Nowinie ewangelicznej, — o właściwe pojęcie chrześcijańskiej nauki społecznej, — o dogłębne określenie istoty wartości nadprzyrodzonej życia małżeńskiego i rodzinnego (proponowany w dyskutowanym tekście termin *lucrum spirituale* — korzyść duchowa — nie wydawał się wyrażać dostatecznie tego dobra nadprzyrodzonego, które może i powinno urzeczywistniać się w małżeństwie i w rodzinie), — o tak ważny dla duchowieństwa i dla świeckich praktyczny problem zacieśnienia więzów współżycia oraz wzajemnej wymiany usług i doświadczeń między księżmi i rodzinami, — lub o tak istotną w formacji wszystkich chrześcijan rolę właściwej uprawy intelektu i akcentu położonego tu raczej na mądrość niż na wiedzę.

Mimo, że — jak widać chociażby z tego pobieżnego wyliczenia — poruszane w dyskusjach zagadnienia były nie tylko pasjonujące, ale i kapitalne, nie mogłem już jednak w ciągu czwartej Sesji pogodzić wszystkich obowiązujących mnie zajęć i przestałem pracować nad Schematem *O apostolstwie świeckich*. Projektowany schemat, po licznych przemianach i poprawkach, został przyjęty i uchwalony przez Ojców w auli. Podczas uroczystej kongregacji w dniu 18 listopada 1965 został on ogłoszony przez Ojca św. jako dekret *De apostolatu laicorum*, a dla zaakcentowania roli, jaką ma odegrać ten dekret będący *magna charta* czynnego uczestnictwa świeckich w życiu Kościoła, Paweł VI, zaraz po jego uroczystym promulgowaniu wręczył symbolicznie sześć egzemplarzy nowego tekstu trzem audytorkom i trzem audytorom, którzy podeszli do tronu papieskiego, aby z rąk papieża odebrać ten, jakże ważki i znamienny dokument.

2

Lwią część mego wysiłku w zakresie prac soborowych poświęciłem jednak nie czemu innemu, jak współpracy w przygotowywaniu tekstu dokumentu *O kościele w świecie współczesnym*. Do udziału w pracach odpowiednich komisji i podkomisji zostałem powołany w okresie zimowym między trzecią i czwartą sesją. Wraz z materiałami dotyczącymi schematu *O apostolstwie świeckich*, a więc z tekstem tego schematu, na temat którego miałem przesłać swe uwagi i propozycje, otrzymałem też tekst Schematu XIII, w brzmieniu w tym okresie przyjętym, wraz z wszystkimi interwencjami Ojców, wypowiedzianymi lub zgłoszonymi na piśmie w auli, a do-

tyczącymi zagadnienia kultury. Podobnie jak w odniesieniu do problematyki związanej z apostolstwem świeckich, tak samo i tu miałem na oznaczony termin dostarczyć swe uwagi na temat tekstu i otrzymanych interwencji, będąc już wówczas zaproszony do współpracy w podkomisji opracowującej zagadnienie kultury w tym głośnym już schemacie.

Studiując wypowiedzi Ojców, zwracałem szczególną uwagę na te interwencje, które dotykały spraw, jakie wydawały mi się istotne i centralne, zwłaszcza że sam proponowany wówczas tekst rozdziału „O kulturze" robił wrażenie bardzo jeszcze odległego od postaci zadowalającej. Spośród przeróżnych uwag krytycznych i zgłoszonych uzupełnień lub gruntownych przeróbek wybijały się obszerne projekty francuskie: arcybiskupa de Provenchères z Aix en Provence i biskupa Elchingera ze Strasburga. Niestety, wyczerpujące studia dotyczące Schematu XIII powstałe w Polsce, tzw. projekty krakowski i wrocławski, nie doszły na czas do Komisji mieszanej i dlatego nie zostały uwzględnione w rozesłanych materiałach; przeżyłem natomiast radosny moment, gdy studiując te materiały natrafiłem na drobną, zwięzłą interwencję dotyczącą ujmowania tego, co istotne w kulturze, i gdy stwierdziłem, że ta znakomita zdaniem moim i trafiająca w samo sedno uwaga zgłoszona została przez biskupa Plutę z Gorzowa! Rozpatrując wszystkie te interwencje i ustosunkowując się do nich, oraz redagując moje własne uwagi, miałem też w pamięci liczne rozmowy i dyskusje odbyte w Polsce przed wyjazdem na Sobór — i usiłowałem włączyć w mój memoriał odesłany do Sekretariatu komisji te myśli i sugestie, których wiele otrzymałem przed wyjazdem z kraju.

Bezpośrednio po tygodniu poświęconym w Watykanie pracom nad dekretem *O apostolstwie świeckich* rozpoczęła się sesja robocza poświęcona Schematowi XIII, trwająca przez pierwszy tydzień lutego 1965. Wiedzieliśmy naprzód, że sesja ta odbędzie się gdzieś pod Rzymem, ale dopiero znacznie później powiadomiono nas, że miejscem będzie wspaniale i wysoko położony nad jeziorem Nemi, u stóp Monte Cavo, w Ariccia, Dom rekolekcyjny *Casa Gesù Divin Maestro*". 31-go stycznia wieczorem wszyscy niemal uczestnicy spotkania zostali przewiezieni autobusami z Rzymu do tego przepięknego zakątka. Z obszernej terasy domu, wznoszącej się ponad wąskim pasem ogrodów założonych na skraju stromego, kilkadziesiąt metrów wznoszącego się brzegu jeziora, roztacza się niezmiernie daleki, bajeczny w swym pięknie i opymistycznie nastrajający widok: na wprost, ponad taflą dużego jeziora wulkanicznego, Kampania rzymska z Rzymem w głębi, który z odległości jakichś dziesięciu kilometrów wyglądał w nocy jak zbiorowisko setek tysięcy migocących świateł, obramowany z prawej strony lesistymi

wzgórzami, a z lewej, zachodniej, zarysami Castel Gandolfo, zza których w pogodny dzień wyłaniało się morze i zlewający się z nim zachodni nieboskłon. Wszystko to ułatwiało skupienie, bo całość przepojona była ciszą i atmosferą pogodnego, pełnego swoistego uroku, rzymskiego przedwiośnia.

Na to spotkanie w Ariccia zaproszonych zostało 85 osób, dosłownie z całego świata. W tej liczbie było nas czternaścioro świeckich; byłem szczęśliwy, że z Polski przybył Metropolita Wojtyła. Od razu po przyjeździe, już pierwszego wieczora przydzielono każdego z uczestników do jednej z ośmiu podkomisji, tak że już od następnego ranka, przed posiłkiem południowym i po południu (niekiedy nawet do dość późnego wieczora) zaczęły działać te małe, przeciętnie dziesięć osób liczące organizmy. Jak tylko rozpoczęła się nasza praca, zorientowałem się, że organizacja całego spotkania jest znakomita, oparta na bogatym doświadczeniu i gruntownie przemyślana. Opracowano i ramy zewnętrzne; pragnąc np., aby kontakty osobiste nie ograniczały się do kilku członków jednej podkomisji, zarządzono, by do wspólnych posiłków, które spożywało się w dużej jadalni przy stolikach po sześć osób, zasiadać za każdym razem przy kimś innym i w ten sposób zapoznać się choć z częścią uczestników sesji. Pozostawały jeszcze chwile wolne, wspólne przerwy w pracy, kiedy spotykaliśmy się wszyscy przy kawie lub herbacie (w ogłoszonym łacińskim programie sesji nazwano te spotkania *thermopotio* lub *potio theana cum crustullis*), a także wieczory dające możność dłuższych rozmów i dyskusji.

W samych podkomisjach korzystne było zasiadanie przy jednym wspólnym stole pracy Ojców soborowych, ekspertów duchownych i świeckich, oraz audytorów. Choć może ta różnorodność punktów widzenia utrudniała nieraz wzajemne porozumienie, to jednak w sumie przyczyniła się ona do wielkiego wzbogacenia samej pracy i do bezcennej wprost konfrontacji różnych poglądów. Największa trudność polegała na tym, że każdy z uczestników przynosił swój własny świat myśli, swoją terminologię i swój osobisty język techniczny; przy tym wszystkim trzeba się było nie tylko porozumieć — i to przekładając swój własny język na łacinę i zwięźle przedstawiając swój punkt widzenia — ale, co więcej, dojść do wspólnego wyniku, który nie byłby tanim kompromisem i nie był mniej śmiały niż wypowiedzi ostatnich encyklik papieskich. Niezapomniane pozostaną wspomnienia dużego wysiłku intelektualnego wszystkich uczestników, starć i gorących dyskusji, które często były po prostu wynikiem spotkania się zbyt odrębnych i odległych światów i klimatów intelektualnych, ponad którymi jednak utwierdzała się głęboka wzajemna przyjaźń i życzliwość (mimo diametralnie niekiedy odmiennych poglądów), a zwłaszcza dominująca u wszyst-

kich chęć znalezienia wspólnej bazy i właściwego rozwiązania. Dotyczyło to zarówno opisu sytuacji współczesnej (tego, co nazwano „fenomenologią", a co było raczej opisem socjologiczno-psychogicznym zjawisk charakterystycznych dla chwili obecnej, a nazywanych w pierwszej redakcji schematu „znakami czasu" — *signa temporis*), jak i założeń teologicznych oraz wskazań pastoralnych — gdyż te trzy aspekty poruszać miał kolejno każdy z rodziałów opracowywanego schematu.

Metropolita Wojtyła znalazł się w najważniejszej, obsadzonej przez wielkie powagi teologiczne podkomisji doktrynalnej, ja zaś zostałem przydzielony do „podkomisji kultury". Pracowaliśmy więc na odrębnych terenach, nie mniej mieliśmy sposobność informować się wzajemnie o tym, co się dzieje na każdym podwórku. Wiedziałem więc, że ks. Arcybiskup usiłował drogą cierpliwie zgłaszanych i powtarzanych interwencji sprostować pewne zasadnicze ujęcia samej roli Kościoła (chodziło o pełniejsze uwzględnienie Kościoła jako instytucji dokonującej w świecie dzieła zbawienia, nie zaś tylko jako depozytariusza prawd objawionych); sprawa pozornie prosta wymagała jednak wielkiej wytrwałości i umiejętności w przekonywaniu tych, którzy jej znaczenia w dostatecznej mierze nie dostrzegali. — Ja znów skazany byłem na (samotną chwilami!) walkę o właściwą, jak byłem przekonany, koncepcję (nie definicję!) kultury, a zwłaszcza o wystarczające uznanie zasadniczej roli, jaka w budowaniu kultury przypada mądrości filozoficznej czyli przyrodzonej kontemplacji bytu. Domagałem się uznania dla filozofii, metafizyki, mądrości — trudno było wciąż wyłuszczać, co się konkretnie przez te terminy rozumie — i stąd nieuniknione starcia z tymi wszystkimi, którzy świadomi byli całego zła, jakie prawdziwej kulturze filozoficzno-teologicznej wyrządził tzw. „scholastyczny" sposób wykładania filozofii i tegologii, oraz „tomizm tomistów", wtłaczany w umysły drogą przymusu podręcznikowego i nacisku moralno-prawnego przepisów. Znamienny dla całej tej skomplikowanej sytuacji był pewien konkretny incydent: Oto w naszej podkomisji kulturowej w Ariccia, o owym *comsommole culturel*, jak ją nazwał jeden z obecnych tam jezuitów, największe opory w stosunku do moich pomysłów i sformułowań spotykałem zawsze ze strony jednego z Ojców, z którym moje starcia stały się już prawie przysłowiowe. Po współpracy w Ariccia rozstaliśmy się bardzo przyjaźnie — ale zdawałem sobie dobrze sprawę, że poglądów moich nie uznaje i że będzie je zwalczał. Przed czwartą Sesją ukazała się w języku francuskim mała książka, którą napisaliśmy wspólnie z moim przyjacielem prof. Jerzym Kalinowskim (b. dziekanem Wydziału filozofii na KUL), poruszająca właśnie te zagadnienia i nosząca zmienny tytuł *La philosophie à l'heure du Concile*

(Filozofia w godzinie Soboru *). Gdy pierwszy raz wszedłem do św. Piotra podczas czwartej Sesji, spotkałem jako jednego z pierwszych mego adwersarza z Ariccia; podszedł do mnie i ze szczerą życzliwością, a nawet z serdecznością oświadczył, że przeczytał naszą książkę, że zgadza się zupełnie z zawartymi w niej poglądami, a w Ariccia zwalczał mnie, bo sądził, że jestem zwolennikiem takiego tomizmu, jaki zraża tylko do św. Tomasza i do filozofii metafizycznej. Zdałem sobie wówczas jeszcze lepiej sprawę, jak to trudno być dobrze zrozumianym i w sposób właściwy się wypowiadać, gdy porusza się rzeczy, które nie są obojętne i które wywołują niejako spontanicznie gorące, najczęściej bardziej uczuciowe niż intelektualne reakcje.

Skład naszego „zespołu kulturowego" był w Ariccia dość międzynarodowy — ale o ogromnej przewadze europejskiej, gdyż tylko przez krótki czas uczestniczył w naszych zebraniach jeden z czołowych przedstawicieli episkopatu afrykańskiego arcybiskup Zoa. Przewodniczącym podkomisji był biskup Guano z Livorno, z ramienia Pawła VI odpowiedzialny za tok prac nad Schematem XIII i za sesję roboczą w Ariccia, a zarazem sprawiający funkcje opiekuna audytorów. Było poza tym dwóch Włochów: świecki socjolog prof. Minoli i latynista, redaktor „Civiltà Cattolica" jezuita Tucci — dwóch Belgów: biskup Charue z Namur i Mgr Dondeyne, prezes Instytutu Filozoficznego w Louvain — Holender: Mgr Ramselaar, odpowiedzialny za kontakty katolicko-żydowskie w Holandii — Austriak: ks. Klostermann, profesor teologii we Wiedniu — Niemiec: Möhler, generał Zgromadzenia Księży Pallotynów. Osobiście najbliżej współpracowałem z księżmi Ramselaarem, Klostermannem i Dondeynem. Dwaj pierwsi dobrze zrozumieli moją zasadniczą koncepcję filozofii jako kontemplacji przyrodzonej i jej roli w wychowaniu człowieka na pełno-kulturalną osobowość. Gdy przyjęcie tej koncepcji przez cały zespół zawisło w pewnym momencie na nitce, stwierdziłem na zebraniu podkomisji, że cały rozdział o kulturze buduje się na piasku, jeśli się tej idei w jego strukturę nie wprowadzi. Myśl została uratowana dzięki temu, że pracujący w naszym gronie Austriak i Holender już przed tą zasadniczą dyskusją stanęli razem ze mną na tym samym co ja stanowisku — i że kardynał Cento, który zjawił się na zebraniu akurat w najbardziej krytycznym momencie, przyznał, że sprawa ta ma jednak podstawowe znaczenie. W wyniku tego „ostrego spięcia" zlecono księdzu Dondeyne, aby razem ze mną zredagował odpowiedni passus.

---

* Jerzy Kalinowski, Stefan Swieżawski *Rozmowa o filozofii w okresie Soboru*, „Znak" 1965 nr 7—8 (133—134), s. 939—955; *List do Czytelnika „Znaku"*, 1965, nr 11—12 (138—139) s. 1693—1696.

Przy redagowaniu tego i tym podobnych ustępów okazało się, jak trudną sprawą jest nie tylko dojść do uzgodnionego rzeczowo stanowiska, to znaczy naprawdę myśleć to samo, lecz także i tym bardziej jeszcze wyrazić tę myśl poprawnie i zrozumiale po łacinie. Zaczęła się tu zarysowywać cała skomplikowana sprawa łaciny i jej typu jako języka dokumentów soborowych. Gdy jeszcze w Ariccia współpracujący z nami, świetny zresztą latynista formułował interesujące nas i ustalone przez nas teksty, widzieliśmy, że myśli nasze nie znajdywały zawsze pełnego pokrycia w proponowanym tekście łacińskim. Ostateczne sformułowania pozostawiono całemu gronu latynistów i redaktorów. Wynik był ten, że wielu uczestników sesji w Ariccia nie mogło potem doszukać się dokonanych w podkomisjach ustaleń, tak bardzo myśl uległa przemianie, głównie z powodu zastosowanego typu łaciny. Odrzucając bowiem — i to słusznie — wszelki ślad łaciny scholastyczno-prawniczej, redaktorzy opowiedzieli się za łaciną niejako „neo-cyceroniańską". To zaś okazało się niewłaściwe; wszelkie „neo" nie odpowiadają naszym potrzebom i gustom i wielkim wysiłkiem czwartej Sesji było usunięcie ze schematu tych naleciałości neoklasycystycznych i wprowadzenie łaciny prostej, jasnej, krystalizującej się — warto to podkreślić — jako nowy typ łaciny kościelnej drugiej połowy XX-go wieku. Sprawa wyrazu językowego niezmiernie jest ważna i jeśli różne archaizmy języka mogą stanowić niekiedy główną przeszkodę dla człowieka szukającego, który zraża się do pustych formuł i do ckliwo-pobożnego lub uczenie-technicznego stylu, to z drugiej strony poszukiwanie nowoczesności i tu nie może być celem samo dla siebie; na marginesie moich notatek dotyczących tych trudności i dysput na ten temat zapisałem sobie następującą uwagę: „nie chodzi o to, aby być nowoczesnym, ale by człowiek współczesny mógł nas zrozumieć".

Schemat, który otrzymaliśmy przed spotkaniem w Ariccia, nie był zadowalający, a ten, który został wyprodukowany przez nas na tej sesji roboczej, był już wprawdzie znacznie lepszy, ale wiele mu jeszcze brakowało, głównie właśnie w sferze języka i nie dość jasnych sformułowań. Nie należy też ukrywać, że w wielu punktach nie zgłębiono dostatecznie problemów, głównie z powodu dużej różnicy poglądów, której wyczerpująco nie zdołano przedyskutować. A jednak Ariccia stanowiła wielki krok naprzód — i bilans całości był nie tylko pozytywny, ale świadczył o poważnych osiągnięciach. Okazało się to podczas ogólnego zebrania pożegnalnego, gdy przewodniczący poszczególnych podkomisji zdawali szczegółowe sprawozdania z prac dokonanych w przeciągu tygodnia przez oddane ich opiece zespoły. Wtedy to mogłem z radością i dumą stwierdzić, jakie owoce wydał wkład Metropolity Wojtyły w prace dokonane przez podkomisję doktrynalną. Oto arcybiskup Garrone, składając

sprawozdanie z działalności tej podkomisji, mówił o ważnym etapie, na którym dokonano rewizji samych założeń koncepcji Kościoła i wspomniał o jednym tylko współpracowniku, a mianowicie o *archiepiscopus cracoviensis*, którego interwencja spełniła w tym punkcie rolę decydującą. Analogiczną radość jako Polak przeżyłem przed samym zakończeniem Soboru; gdy rozmawiałem w auli z kilkoma osobami różnych narodowości, podszedł do mnie osobisty wysłannik patriarchy Atenagorasa Mgr Scrima, Rumun, i z najszczerszą radością oznajmił mi wobec moich rozmówców, że list kardynała Wyszyńskiego do patriarchy Atenagorasa, który otrzymał i który ma oddać adresatowi, jest najważniejszym dokumentem teologii ekumenicznej całego Soboru! Wracam do Ariccia: na zebraniu pożegnalnym przemówił też M. Habicht w imieniu uczestników świeckich i podkreślił, że pierwszy raz w dziejach świeccy mieli pełny udział w tak ważnych pracach kościelnych i również po raz pierwszy na tych samych prawach co Ojcowie Soboru i eksperci duchowni uczestniczyli w przygotowywaniu dokumentu soborowego.

Ustalony przez podkomisje działające w Ariccia tekst został w kwietniu 1965 wraz z szeregiem modyfikacji przyjęty przez Komisję mieszaną — i ten nowy, zmodyfikowany schemat stał się podstawą dla ostatniego etapu prac podczas czwartej Sesji. Na kwietniowych zebraniach komisyjnych nie mogłem być obecny; szereg audytorek i audytorów brało w nich jednak udział i poprzez rozmowy kuluarowe wydatnie przyczynili się oni do dalszych sprecyzowań i wyjaśnień. Wraz z rozpoczęciem się czwartej Sesji zarysował się bogaty program prac nad Schematem XIII; w wielu z nich uczestniczyli audytorzy, a to: współpracując z różnymi małymi grupkami Ojców przygotowujących interwencje w auli, biorąc udział w zebraniach Komisji mieszanej i będąc czynnymi uczestnikami poszczególnych podkomisji.

Dyskusja w auli nad Schematem XIII, tocząca się jesienią 1965, była dyskusją ostatnią i poszczególne episkopaty zdawały sobie dobrze sprawę z jej wagi i z konieczności gruntownego przygotowania każdej interwencji. Tworzą się w tym celu małe zespoły robocze, w których nie rzadko duchowni współpracują ze świeckimi. Sam miałem sposobność być obecny na spotkaniach dotyczących Schematu XIII, a zorganizowanych przez biskupów polskich specjalnie zainteresowanych tym schematem; jakże byłoby cenne, aby praktyka tego rodzaju współpracy mogła się utrwalić również i w kraju — i to na terenach związanych nie tylko z działalnością posoborową. Biskupi francuscy potworzyli znów szereg małych zespołów-„warsztatów" (*laboratoires*), których celem było przedyskutowanie problematyki poszczególnych rozdziałów przygotowywanych schematów. Zostałem zaproszony do udziału w pracach jed-

nego z takich zespołów, którego zadaniem było ustosunkowanie się do proponowanego tekstu rozdziału czwartego części drugiej Schematu XIII, poświęconego problematyce narodowo-państwowej (*De vita communitatis politicae*). Zespół tego „warsztatu" był bardzo nieliczny: obok kilku Europejczyków znaleźli się w nim przedstawiciele Azji i południowej Ameryki. Dyskusja była pasjonująca i widzieliśmy jak wielką wartość przedstawia konfrontacja różnych i jakże wzbogacających się wzajemnie perspektyw. Wspólnym wysiłkiem udało się wykryć w badanym tekście sformułowania jednostronne lub niedostatecznie pogłębione. Natrafiliśmy nawet na wypowiedzi dające okazję do błędnego ich rozumienia, jak np. zdanie, które można było odczytać w tym sensie, że Kościół tam tylko pragnie zapuszczać korzenie, gdzie dba się rzetelnie o *bonum commune* i gdzie się uznaje wymogi prawa natury; byłoby to rozumienie przekreślające cały misyjny charakter Kościoła i uniwersalny dynamizm zaczynu ewangelicznego!

Z wielu tego typu inicjatyw, w których uczestniczyli i audytorzy, wykrystalizowała się spora liczba interwencji, zgłaszanych nieraz w imieniu większej liczby Ojców soborowych. Gdy rozpoczęła się w auli dyskusja nad Schematem XIII, posypały się tysiące propozycji zgłaszanych ustnie lub pisemnie i dotyczących różnych aspektów i partii dyskutowanego tekstu. Trzeba było nadludzkiej wprost pracy Sekretariatu Soboru, by wszystkie interwencje posegregować rzeczowo i przydzielić je przepisane i powielone poszczególnym podkomisjom. Czasu było niewiele i podkomisje musiały też dokonać wielkiego wysiłku, aby proponowane modyfikacje omówić i, zgodnie z soborowymi zasadami redakcji tekstu, niektóre propozycje przyjąć, a inne odrzucić. Największa praca spoczywała na barkach relatorów i sekretarzy podkomisji; można było zauważyć na zebraniach komisyjnych jak niektórzy z nich ostatnim wprost wysiłkiem zwalczali sen i straszliwe zmęczenie. Poszczególne podkomisje (największa ilość interwencji dotyczyła zagadnień małżeńsko-rodzinnych oraz problemu pokoju i wojny) musiały na czas zakończyć swe dyskusje i głosowania, przygotowując dla Komisji mieszanej projekt tekstu danego rozdziału po uwzględnieniu wszystkich zgłoszonych modusów czyli interwencji.

Do omówienia pracy w podkomisji przejdę w ostatniej części tych rozważań, a obecnie parę uwag pragnę jeszcze poświęcić obradom Komisji mieszanej. Obrady te podczas czwartej Sesji miały swoistą wymowę, gdyż wszyscy byli świadomi tego, że ustala się tekst, który poddany zostanie już nie dyskusji, lecz ostatecznemu głosowaniu. Dominowało więc wielkie poczucie odpowiedzialności; zdawano sobie sprawę z powagi chwili. W tej napiętej atmosferze, w której łączyło się znużenie z wyostrzoną uwagą, audytorzy bio-

rący udział w obradach komisji bardziej jeszcze niż zazwyczaj byli tu bierni w zakresie zabierania głosu (choć kilka razy przemawiali, gdy mowa była o zagadnieniach, w których ich kompetencja stawała się niejako nieodzowna), a zarazem czynni w rozmowach i inicjatywach kuluarowych.

Najciekawszymi etapami w dyskusji były chyba momenty kontrowersji na temat ateizmu, małżeństwa i rodziny, oraz pokoju i wojny. W odniesieniu do problemu ateizmu i dialogu z niewierzącymi postawiono wprawdzie wielki krok naprzód, ale nie u wszystkich dominowało dostatecznie głębokie i wszechstronne rozumienie tej tak skomplikowanej sprawy. Ważne było jednak, że większość ujmowała ateizm jako zjawisko znacznie szerzej sięgające niż granice jakiegoś jednego systemu społeczno-politycznego — i że u wielu widziało się głęboką i szczerą chęć zrozumienia postawy ateistycznej, chęć wolną od wszelkich zabarwień wyłącznie apologetycznych lub polityczno-ideologicznych. W tak bardzo trudnej i delikatnej problematyce życia małżeńskiego i rodzinnego centralnym problemem, dookoła którego obracały się kwestie najbardziej przyrodzone jak i sięgające samych szczytów życia duchowego i nadprzyrodzonego, było pytanie o harmonię między wymogami miłości wzajemnej małżonków i ciążącymi na nich obowiązkami prokreacji i wychowywania potomstwa; mocniejsze niż dotąd zaakcentowanie praw i obowiązków miłości małżeńskiej było nutą wybijającą się na tym odcinku w proponowanych modyfikacjach i u dyskutantów. Postawienie problemu pokoju i wojny nikogo w pełni nie zadowoliło, a jednak sposób, w jaki ujmowano i dyskutowano zagadnienie, świadczył chyba niewątpliwie o tym, jak wielki przewrót mentalności dokonał się już w tej dziedzinie. Ale dawały się także sporadycznie słyszeć głosy, świadczące i o drugiej stronie medalu, o tym, że duch Ewangelii nie przepoił jeszcze dostatecznie całej tej trudnej dziedziny. Oto gdy rozważano, które z dwu proponowanych sformułowań odnoszących się do tych, którzy protestują przeciw posługiwaniu się bronią i odmawiają służby wojskowej z bronią w ręku, należy utrwalić w schemacie, ktoś z obecnych zabrał głos argumentując przeciw jednemu z tych sformułowań. Argumentacja była znamienna, gdyż motywem była obawa, iż taka formuła mogłaby stwarzać pozory, że Sobór zachęca obywateli do krytycznej postawy wobec zarządzeń władz cywilnych. Wydało mi się wówczas, że objawiły się w tej argumentacji (z pewnością nieświadomie!) wytyczne tej mentalności, która umożliwiła zakorzenienie się hitleryzmu; taki system mógł się przyjąć właśnie dzięki temu, że wszelki nakaz przyjmowano bezkrytycznie — i że zapomniano, iż obowiązkiem chrześcijanina jest w każdym wypadku słuchać ponad wszystko (a więc nawet ponad nakazy władzy świeckiej i duchownej!) — własnego sumienia.

W atmosferze dużego poczucia odpowiedzialności za każdy wyraz i w napięciu, powodowanym koniecznością pośpiechu i chęcią uzyskania możliwie najdoskonalszej postaci tekstu, rodziła się ostatnia redakcja Schematu XIII. Choć tekst ten, który ogłoszony został przez Ojca św. jako *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* jest jeszcze daleki od jakiejś pełni doskonałości, to jednak stanowi on wielkie i rzeczywiste osiągnięcie. Po prostu zaś z cudem graniczy sam fakt, że tekst został jednak na czas zredagowany, uzyskując tę postać, jaką posiada. Jeśli konstytucja ta nie jest najważniejsza ze wszystkich i ustępuje wobec ciężaru gatunkowego takich dokumentów jak np. konstytucje dogmatyczne *O Kościele* i *O Objawieniu*, to jednak sama w sobie posiada ona duże znaczenie i odegra z całą pewnością poważną i wieloraką rolę jako swoista baza dla wszczętego i mającego się w przyszłości rozwijać dialogu między Kościołem i współczesnym światem.

3

Pozostaje nam jeszcze zapoznać się przynajmniej w zarysie i skrócie z problematyką, która stanowiła trzon zagadnień dotyczących kultury, a przejawiających się w różnych postaciach, które kolejno przybierał Schemat XIII. W całym bogatym wachlarzu problemów kulturowych schematu nie było mi trudno odnaleźć dwa, które wydały mi się nie tylko pasjonujące, ale w które poczułem się w pełni zaangażowany; pierwszy z nich to sama koncepcja kultury i takiej formacji człowieka, która pozwoliłaby mu stawać się najpełniej kulturalnym, a drugi to pogląd na rolę filozofii i teologii w kulturze w ogóle, a w tej formacji kulturalnej w szczególności, ściślej w najszerzej pojętym wychowaniu i wykształceniu wszystkich chrześcijan, zarówno świeckich jak i duchownych.

Tak się dziwnie złożyło, że zaraz po moim przybyciu na Sobór, w listopadzie 1964, trafiłem akurat na szereg wypowiedzi w auli soborowej dotyczących roli filozofii w teologii, w wychowaniu seminaryjnym duchownych i w całej kulturze umysłowej chrześcijanina i człowieka współczesnego, a specjalnie odnoszących się do miejsca, jakie należy się dziś św. Tomaszowi i wywodzącemu się z jego koncepcji tomizmowi. Choć treść tych wypowiedzi nie była dla mnie niespodzianką i jadąc do Rzymu spodziewałem się, że spotkam się zarówno z przesadnie konserwatywnymi obrońcami filozofii i tomizmu jak i z przesadnie awangardowymi zwolennikami tzw. twórczego fermentu i przemian i z tej racji wrogo nastawionymi do wszystkiego, co scholastyczne, a więc i do tomizmu, niemniej bezpośrednie słuchanie głosów dyskusyjnych w auli soborowej robi swoje i nie taję, że byłem pod dużym wrażeniem, tego co usłyszałem.

Głosy streszczające się w tezach programowych: „Nie odstępować ani kroku od Tomasza i od tomizmu" i „Za dużo tomizmu i św. Tomasza" wydały mi się w równej mierze i trafne i mylne. Przeciwstawiające się w sobie opinie i nastawienia robiły mi wrażenie niezmiernie subtelnych konstrukcji utkanych zarówno z prawdy jak i z błędu. Gdzie leży jednak sedno błędu i jak ujawnić i głosić prawdę, by była na tym odcinku i przekonywująca i pociągająca, a zarazem i płodna w sferze praktycznych zastosowań? Uświadamiałem sobie coraz wyraźniej, jak wielkiej wagi jest cała ta sprawa i mając to wszystko żywo w pamięci, opuściłem po trzeciej Sesji Rzym, aby rozpocząć paryski rok studiów i badań.

Tu spotkałem się zaraz po przyjeździe z moim przyjacielem Jerzym Kalinowskim i nie omieszkałem mu oczywiście powiedzieć, jakie są moje wrażenia po pierwszym zetknięciu z Soborem i co mnie jako zajmującego się „zawodowo" filozofią najbardziej zafrapowało. U Kalinowskiego, z którym łączą mnie nie tylko więzy dawnej przyjaźni, ale i wyjątkowa wprost zbieżność poglądów, moje relacje soborowo-filozoficzne wywołały żywy i natychmiastowy oddźwięk. Jerzy Kalinowski od wielu już lat pracuje naukowo na terenie Francji, oddając się ostatnio w ramach *Centre National de la Recherche Scientifique* pracy piśmienniczej, szczególnie w zakresie filozofii moralnej, oraz filozofii i logiki prawa. Moje obserwacje i wrażenia soborowe z trzeciej Sesji (które umieściłem częściowo w moich „notatkach rzymskich", ogłoszonych w „Znaku") spowodowały u Kalinowskiego reakcję konkretną i praktyczną; oto, wkrótce po naszej pierwszej, dłuższej wymianie myśli otrzymałem od niego list, w którym proponuje mi wspólne napisanie książki francuskiej na te właśnie tematy. Zaraz po ukazaniu się książki * otrzymaliśmy kilka listów, które pośród licznych reakcji wywołanych przez naszą „rozmowę o filozofii w godzinie soborowej" głęboko nas ucieszyły, głównie z uwagi na samą sprawę, której pragnęliśmy się naszą publikacją przysłużyć. Chodzi tu przede wszystkim o gorącą aprobatę książki, zawartej w niej problematyki i proponowanych tez, przez Gilsona, Maritaina i kardynała Journeta, który list Maritaina, stanowiący swoisty komentarz aprobujący, poszerzający i precyzujący ogłosił w redagowanym przez siebie miesięczniku „Nova et Vetera". Ta wymiana myśli utrwala się i pogłębia — i poprzez etapy kilku niezapomnianych rozmów z kard. Journetem znajduje swój wyraz w spotkaniu z Maritainem podczas zamknięcia Soboru, które zaliczam do najważniejszych chwil, jakie dane mi było przeżyć w tym całym okresie. Rozmowa z Maritainem trwała długo, około

* *Philosophie à L'heure du Concile*, Paris 1965, Société d'Editions Internationales.

godziny; jasne było od razu, że mimo swego podeszłego wieku umysł jego pracuje niezwykle sprawnie i żywo, a entuzjazm służenia Prawdzie jest chyba jeszcze gorętszy i intensywniejszy niż w pełni lat męskich. Dla mej Żony i dla mnie było dodatkową radością, że mogliśmy się oboje znów zetknąć z Maritainem, którego dom odwiedzaliśmy jako młode małżeństwo i z którym mieliśmy szczęście temu kilka lat rozmawiać w Tuluzie; radość tę powiększał fakt, że w obecnym naszym spotkaniu brał także udział Jerzy Turowicz i że mogliśmy być świadkami jego pierwszego w życiu osobistego zetknięcia się z Maritainem, z którym około 30 lat pozostawał w korespondencji!

Cały epizod książki to niewątpliwie tylko margines Soboru, nie mniej dla mojego udziału w pracach soborowych margines ważny. Nowe przemyślenie i przedyskutowanie zagadnień składających się na moją „rozmowę" z Jerzym Kalinowskim zmusiło mnie do ujrzenia w żywszym jeszcze świetle i plastyczniej wielkiej sprawy filozofii i teologii; zyskałem więc dla dyskusji podkomisyjnych nowe bodźce i argumenty, a zarazem mogłem lepiej zrozumieć zarówno motywy „wrogów" filozofii, przyczyn ich niechęci do scholastyki w ogóle, a do św. Tomasza i tomizmu w szczególności — i na tym tle ostrzej jeszcze zarysowała się cała waga kontrowersji toczącej się w głębokich i nie dla wszystkich dostrzegalnych nurtach.

Gdy przed sesją roboczą w Ariccia zetknąłem się po raz pierwszy z opracowanym wówczas tekstem Schematu XIII i zadaniem moim było ustosunkować się krytycznie do rozdziału poświęconego w tym schemacie kulturze, uderzyła mnie niewystarczalność występującej tu koncepcji samej kultury; dominujące wydało mi się pojmowanie jej produkcyjno-konsumpcyjne z pominięciem samych podstaw kultury, a mianowicie rozwoju i uprawy osobowości ludzkiej w zakresie poznania i miłości. Wyglądało więc tak, że autorzy schematu kulturę ujęli przede wszystkim jako ogół wyprodukowanych przez człowieka dóbr kulturalnych, ściślej wytworów materialnych i duchowych, oraz jako zdolność i umiejętność człowieka do konsumowania tych dóbr, a nie podkreślili tego podstawowego, jak mi się wydaje, założenia i elementu istotnego dla wszelkiej kultury, jakim jest wydoskonalenie intelektu i woli człowieka. Zdałem sobie wówczas wyraźnie sprawę, że kultura jest zasadniczo tym, co Grecy nazywali *paideią* i co posiadać może zarówno człowiek niezdolny do produkowania dóbr kulturalnych jak i pozbawiony możności konsumowania jakichkolwiek tego rodzaju dóbr poza bogactwem swe jwłasnej osobowości. Werner Jaeger w swym klasycznym już dziś dziele *Paideia* wspomina o owym szlachetnym Greku, skazanym przez okupantów rzymskich na dożywotnie więzienie, który zstępując do lochu więziennego miał wypowiedzieć do swoich oprawców te mniej więcej słowa: „możecie

mnie pozbawić wszystkich moich dóbr i mej wolności, ale *paidei* mojej zabrać mi nie potraficie".

W duchu tych wytycznych zredagowałem moje zastrzeżenie i propozycje uzupełnień schematu. Gdy zaś na początku czwartej Sesji wyłożyłem kilku osobom moje poglądy na temat samej koncepcji kultury i na wynikające stąd następstwa, spotkałem się z gorącą zachętą, zwłaszcza ze strony kilku biskupów polskich, do przygotowania ewentualnego przemówienia na ten temat w auli soborowej, zwłaszcza, iż mowa była wówczas o tym, że audytorzy mieli zabrać kilka razy głos na kongregacjach generalnych u św. Piotra. Do wygłoszenia przemówienia nie doszło (jak wiadomo, podczas czwartej Sesji przemawiał w auli tylko jeden audytor, E. Adżakpley, na temat misji), ale moja *Quaestio de cultura* zredagowałem zarówno w brzmieniu łacińskim jak i francuskim. Nie została ona wprawdzie wykorzystana jako temat wypowiedzi soborowej jednego ze świeckich przemawiających do całego grona Ojców Soboru, stała się jednak przedmiotem rozważań na ogólnym zebraniu audytorów, które treść jej i brzmienie przyjęło jednomyślnie, uznając zawarte w niej poglądy za opinię zespołu audytorskiego w dziedzinie zagadnień kulturalnych. Materiał ten uzupełniony następnie kilkoma uwagami zgłoszonymi przez członków audytorskiej sekcji dla tych zagadnień, za której działalność byłem odpowiedzialny (w skład tej sekcji wchodzili: E. Adżakpley, V. Veronese i audytorki G. Ehrle i J. Skoda), został przeredagowany w postaci konkretnych modusów, proponowanych jako zmiany i uzupełnienia tekstu schematowego. Powstał tą drogą nowy dokument, będący zestawieniem ułożonych przez audytorów propozycji odnoszących się do rozdziału poświęconego w Schemacie XIII kulturze. Ze strony członków sekcji padł wniosek, aby arcybiskup Wojtyła zechciał te propozycje audytorskie (*Animadversiones circa caput 2 partis II-ae schematis XIII*) wraz ze swoimi własnymi modusami zgłosić do Sekretariatu Soboru.

W końcowym etapie czwartej Sesji znacznie wzmogła się intensywność prac wszystkich podkomisji. Ta gorączka pracy objęła i naszą soborową podkomisję „De cultura". Skład jej był nieco inny niż w Ariccia; ze świeckich spotkałem znowu prof. J. Follieta. Podkomisja liczyła obecnie przeciętnie 14 osób; skład jej uległ zmianie przede wszystkim przez fakt znacznego wzmocnienia w niej „frontu lowańskiego" (mam na myśli głównie ks. Ch. Moellera z Louvain *, który był nie tylko relatorem naszej podkomisji w Komisji miesza-

* KS. CHARLES MOELLER, Belg, wykładowca dogmatyki na Uniwersytecie katolickim w Louvain, jest autorem szeregu książek także z zakresu krytyki literackiej. Jest też jednym ze współpracowników nowego Instytutu Ekumenicznego w Jerozolimie i sekretarzem nowej Kongregacji rzymskiej zastępującej dawne Święte Oficjum.

nej, ale także relatorem głównym całego Schematu XIII), a także przez pojawienie się w naszym gronie nowych uczestników, jak dominikanin francuski o. Liégé, bp Elchinger ze Strasburga lub o. Butler, benedyktyński opat z Downside w Anglii. Każda z wymienionych osób wnosiła swoje osobiste poglądy i wartości do trudnych i odpowiedzialnych, podejmowanych przez cały zespół prac, szczególnie jednak utkwiła mi w pamięci i wywarła na mnie duże wrażenie osobowść o. Butlera. Nie wiadomo, czy bylibyśmy sobie dali radę przebrnąć przez całe zasieki trudności i jakże nieraz subtelnych a zarazem fascynujących kontrowersji, gdyby nasze grono było pozbawione tego wspaniałego anglosaskiego zdrowego rozsądku, pogłębionego przez kontemplacyjne sprawności, tak znamienne dla umysłowości o. Butlera; niezwykły urok osobisty czynił z tego opata jedną z najbardziej pociągających postaci soborowych. Zresztą zauważyliśmy kiedyś na zebraniu Komisji mieszanej do jakiego stopnia wyróżniają się głębią i trafnością głosy tych, którzy wnoszą w obrady soborowe autentyczne skarby życia kontemplacyjnego i w świetle tych wartości ustosunkowują się do dyskutowanych zagadnień; mam tu głównie na myśli interwencje o. Butlera i generała karmelitów bosych o. Anastasio.

Dyskusje, które toczyły się w naszej podkomisji były nieraz wyjątkowo żywe i interesujące. Nie jeden raz zespół dzielił się na dwa fronty reprezentujące głęboko odmienne koncepcje i tendencje. Kiedyś, gdy spór toczył się na temat pewnego sformułowania, zdaniem moim w niewłaściwym świetle przedstawiającego teologię, głosowałem właściwie sam jeden przeciw całemu gronu, które akceptowało proponowaną formułę. Wśród poruszanych tematów było kilka, które wydawały mi się specjalnie aktualne lub ważne. Jednym z tych wątków, znamiennych dla kultury dnia dzisiejszego i rodzącego się jutra to złożone zagadnienie tego, co w języku techniczym współczesnej socjologii nazywa się *mass culture*. Mamy tu do czynienia, z punktu widzenia kultury w ogóle i kultury chrześcijańskiej w szczególności, z faktem ogromnej wagi; rodząca się w naszych oczach „nowa kultura masowa", zasilana przez (coraz to lepiej prezentowane i wykonywane) broszury, płyty i reprodukcje dzieł sztuki, zastępujące obszerne, oryginalne dzieła, koncerty i osobistą uprawę muzyki, muzea i kolekcjonerstwo dzieł sztuki — ta *mass culture* może łatwo zdegenerować się u współczesnego człowieka w bierność kulturalną, ale może także stać się bezcennym środkiem ułatwiającym dziś każdemu, nawet najskromniejszemu człowiekowi dostęp do największych osiągnięć religijnych, teologicznych, filozoficznych, naukowych i artystycznych ludzkości. Zagadnienie z punktu widzenia chrześcijańskiego kapitalne, chodzi bowiem o to, aby naprawdę wszystkim ułatwić dostęp do szczytów

kultury — i aby te szczytowe wartości zachowały swą autentyczność mimo wzrostu ich upowszechnienia.

Jeśli cała mnogość i różnorodność dóbr kulturalnych powinna być dostępna wszystkim — i jeśli ta sprawa bynajmniej nie jest obojętna Kościołowi w jego postawie wobec świata współczesnego to w znacznie większej jeszcze mierze dotyczy to filozofii i teologii. Kościół dziś, tak jak zawsze i to od początków swego istnienia, broni tezy, że głęboka znajomość prawd wiary nie może być nigdy dostępna jakiejś tylko grupie uprzywilejowanych i wtajemniczonych, lecz wszystkim wierzącym. Nie jest to żadnym nowatorstwem, lecz przypomnieniem prastarej zasady, wyprecyzowanej w walkach z gnostycyzmem, manicheizmem i innymi herezjami, gdy się przypomina, że każdy chrześcijanin ma prawo i obowiązek być teologiem, podobnie jak każdy człowiek powinien być filozofem, jeśli chce być naprawdę człowiekiem. Twierdzenie to jednak nie zostało chyba nigdy dość wyraźnie sformułowane i wypowiedziane. W książce napisanej przez Kalinowskiego i przeze mnie przyznaliśmy tej zasadzie miejsce centralne, a w naszych pracach podkomisyjnych znalazło się ono jako jeden z wątków, o którym wciąż przypominałem i który usiłowałem w odpowiednich momentach podtrzymywać.

Gdy zaczęliśmy tylko pracować w nowym składzie podkomisji podczas czwartej Sesji, mogłem całemu zespołowi odczytać wspomnianą już *Quaestio de cultura* w formie uzupełnionej i zaakceptowanej przez grono audytorskie. Treść tego memoriału spotkała się nie tylko z życzliwym przyjęciem, ale niektórzy z uczestników wyrazili swe pełne uznanie i wykazali prawdziwe zrozumienie dla przedstawionych wytycznych, w miarę jednak postępu prac mnożyć się zaczęły opory i punkty sporne. Nie można się zresztą dziwić, że teza głosząca potrzebę, a nawet konieczność filozofii dla każdego człowieka — jeśli chce zachować i w sposób pełny rozwinąć swe człowieczeństwo — spotkać się musi ze sprzeciwem, gdy się ponadto nie wyjaśni, co się rozumie przez filozofię; to samo dotyczy zresztą i teologii, gdy się twierdzi, że każdy chrześcijanin powinien być teologiem. Musiałem ustawicznie wyjaśniać, że przez filozofię rozumieć tu należy przede wszystkim i zasadniczo metafizykę czyli przyrodzoną kontemplację bytu, a więc całej otaczającej nas rzeczywistości, kontemplację zresztą, która może być zarówno naukowa jak i przed-naukowa — i wówczas dostępna też ludziom prostym (i to nawet łatwiej dostępna niż erudytom i specjalistom!). Podobnie ma się i z teologią, która winna być raczej nazywana teologią kontemplacyjną a nie spekulatywną, gdy chodzi o tę teologię, którą znać i uprawiać powinien każdy chrześcijanin, a która do zgłębiania treści prawd objawionych używa właśnie owej filozoficznej, przyrodzonej kontemplacji rzeczywistości.

Z dyskusji i krótkich spięć myślowych, które pojawiały się na te tematy, a także z typu reakcji na proponowane ujęcia mogłem się coraz bardziej przekonać, że trudności mają swe źródło przeważnie jednak w niewłaściwym doborze słów i formuł językowych. Często znalezienie właściwego wyrazu ratuje w pełni sytuację — rodząc błysk wzajemnego zrozumienia i radość z wspólnego uznania jednej prawdy. Miałem wrażenie, że takimi wyrazami szczęśliwie dobranymi i kojarzącymi się z właściwym ich odbiorem i zrozumieniem okazały się terminy „przyrodzona kontemplacja rzeczywistości", a także „teologia kontemplacyjna". Mimo to jednak samo słowo „kontemplacja", a także wyrazy „mądrość, metafizyka" itp. wywoływały u wielu zastrzeżenia i trudności, sięgające w pewnych wypadkach tak daleko, że uniemożliwiają one niemal w zupełności mówienie i porozumiewanie się na temat tych rzeczywistości, które oznaczamy tymi wyrazami.

Tym bardziej trzeba docenić wielką wagę wysiłku podjętego przez podkomisję w celu nowej, a raczej odnowionej i żywej recepcji tych i tym podobnych wyrazów. Jest rzeczą kapitalną, że uczyniono jednak wielki krok naprzód w kierunku uchwycenia i pogłębienia momentów w problematyce kultury tak ważnych, iż można tu chyba mówić o jakimś ujęciu — a może tylko o wskazaniu? — sedna sprawy. Nad wyraz jest ważne, że w tekście *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* znalazły się takie zdania jak: „... konieczność zachowania u ludzi zdolności do kontemplacji i do zachwytu, które prowadzą do mądrości" (...*necessitas servandi apud homines facultates contemplationis ac admirationis, quae ad sapientiam adducunt* — § 56) — oraz: „...należy w taki sposób uprawiać umysł, aby rozwijała się zdolność do zachwytu, do dogłębnego rozumienia, do kontemplacji i do formowania własnego sądu...") (...*oportet animum ita excolere, ut promoveatur facultas admirandi, intus legendi, contemplandi atque efformandi iudicium personale...* — § 59). Wydaje się, że w tych kilku skrótowych i szkicowych niejako rzutach padły promienie światła odsłaniające same fundamenty kultury — i takiego jej rozumienia, które pozwala kulturze czysto ludzkiej przeobrażać się i rozrastać w chrześcijańską.

Ale takie podejście do problematyki kultury, tak głęboko sięgając ma rewizja podstawowych pojęć i tez w celu usunięcia z nich wszelkiej zmurszałości i rutyny, a zarazem nadania starym wyrazom i ujęciom nowego blasku życia i autentyzmu — były możliwe tylko dzięki dziełu wszechstronnej i surowej krytyki zastosowanej w świecie katolickim do wszystkiego, co trąci bezdusznością, klerykalizmem lub co gorsza faryzeizmem, jednym słowem przerostem „litery" ponad „ducha". Jest wielką kartą *Vaticanum II* i świadectwem szerokości i potęgi umysłu ostatnich papieży, że osobowości

najbardziej krytyczne, co więcej, nieomal że rewolucyjne w Kościele zaproszono do pełnej, swobodnej i wydajnej współpracy w dziele soborowym. Dokonało się i dokonuje w ten sposób nadal wielkie i jakże ważne dzieło oczyszczania i surowej krytyki — działa nieraz wprost bezlitośnie ta żelazna miotła oczyszczająca teren pod właściwą odnowę Kościoła. Myślę tu o tej miary nazwiskach jak Chenu, Congar, Häring, de Lubac lub Rahner. Stanowią one wraz z wielu innymi ów awangardowy front „pierwszego aggiornamento", którego wartość polega, jak mi się wydaje, głównie na walorach negatywnych, na roli niezbędnego fermentu i na plewiącym chwasty i przerosty wysiłku oraczy.

Aggiornamento na pierwszym tym etapie bynajmniej się jednak nie zatrzymuje. W niedostatecznej mierze zdajemy sobie sprawę, że urzeczywistnia się już i druga, o wiele ważniejsza i trudniejsza faza kościelnego *aggiornamento*. Realizuje się ono już na Soborze i stawia pierwsze swe kroki, w wielkim jednak i często bolesnym trudzie. Dąży się w tej odnowie na odcinku głęboko rozumianej kultury do powolnego zdobycia i utrwalenia w życiu chrześcijan takiej postawy, w której nie byłoby sprzeczności i antynomii między nawrotem do Ewangelii a teologią spekulatywną czy kontemplacyjną, między przyrodzoną mądrością filozofii a Chrystusową mądrością krzyża, między perspektywami, jakie owiera przed nami metafizyka, a prawdziwym duchem dziecięctwa.

Nie chcę bynajmniej twierdzić, by ci, kórych wymieniłem jako pionierów „pierwszego *aggiornamento*", nie wnosili również szeregu wartości i na odcinku drugiego. Wydaje mi się tylko, że właściwa kuźnia owej drugiej, pozytywnej fali *aggiornamento* mieści się gdzie indziej i że mało stosunkowo mówi się o niej w prasie i sprawozdaniach soborowych. Należy tu wymienić inne nieco nazwiska, które nie tyle się tamtym przeciwstawiają, ile je raczej uzupełniają; wspominam tu w pierwszym rzędzie Maritaina, Journeta, Cottiera, Loewa, Voillaume'a, ale i wielu innych, których wysiłek różnymi drogami zmierza ku temu, by w niesłychanie trudnych na ogół współczesnych warunkach kłaść w sposób pozytywny podwaliny pod rozwój prawdziwego życia chrześcijańskiego.

W zakresie odnowy filozofii i teologii dokonuje się to swoiście i znamiennie u Małych Braci Karola de Foucauld, gdzie Maritain wraz z L. Gardetem (brat Andrzej), O. Cottierem i kilku innymi Małymi Braćmi tworzą teoretycznie i praktycznie program dla pierwszego roku studiów filozoficzno-teologicznych, mający chronić studiujących przed werbalizmem, brakiem krytycyzmu, a zarazem i sceptycyzmem, towarzyszącymi często współczesnym studiom tzw. „scholastycznym". Otóż, chodzi o to, aby młodzi adepci teologii, nieraz nie znający łaciny, a nawet i nie posiadający jeszcze matury,

mogli dojść do praktycznej umiejętności owej kontemplacji bytu, dzięki której późniejsze studia filozoficzne nabiorą zarówno głębokiego sensu jak i wewnętrznego powiązania z osobistym sądem studiującego i staną się jego własną sprawą witalną. Oby podobne wysiłki mogły jak najszybciej powstać i w innych zespołach, których członkowie oddają się poważnym studiom w zakresie filozofii i teologii. Nuty brzmiące podobnie jak założenia, na których wspiera się eksperyment Małych Braci, odzywały się raz po raz w obradach i pracach soborowych; świadczyły one o tym, że pozytywna odnowa życia Kościoła w sferze kultury, a więc i w dziedzinie filozofii i teologii, jest już uświadomioną, nieodzowną i fundamentalną potrzebą. W wielu punktach współpracy soborowej audytorzy świeccy dorzucili swój anonimowy trud, aby tak pojęte „*aggiornamento* drugiej fali" stanęło przed całym Kościołem nie tylko jako konieczność chwili, ale też jako dzieło i zadanie do konkretnego wykonania.

Stefan Swieżawski

E. H. SCHILLEBEECKX

PO ZAKOŃCZENIU SOBORU

Gdy przegląda się publikacje z czterech lat, które upłynęły od chwili, gdy Jan XXIII zapowiedział zwołanie Soboru, aż do jego uroczystego otwarcia w październiku 1962, ogarnia nas zdumienie: jakżeż konserwatywnie nastawione były ówczesne czasopisma, nawet te „awangardowe"!... Sobór poszedł przecież o tyle dalej niż stawiane wtedy zadania i życzenia — jego końcowy rezultat czyni to wszystko nieaktualnym. To faktowi Soboru zawdzięczamy żywszy i szybszy rytm życia katolickiego począwszy od 1962 roku — ten rytm, który z kolei spowodował, że niektórzy odczuwają dziś rozczarowanie przebiegiem i wynikami Soboru. Z punktu widzenia socjologii religii jest oczywiste, że dynamiczny ruch, który w swej niejako podziemnej egzystencji miał dawniej bardzo nikłe szanse życia, dziś znosi wszelkie zapory, płynąc wreszcie szerokim nurtem od przywódców do „szeregowych wiernych". To zjawisko nasuwa wniosek: można zaradzić wielkim nawet napięciom między ludem Bożym a jego przywódcami poprzez prawdziwą, stałą i całościową wzajemną łączność i przenikanie — poprzez okresowe sobory, a pomiędzy nimi poprzez dodatkową strukturę umożliwiającą kontakty. Zalążek takiej struktury mamy w Synodzie biskupim.

Na początku czwartego etapu doktrynalnej i duszpasterskiej działalności Soboru Papież Paweł VI nazwał Sobór uczynkiem miłości w stosunku do Boga i w stosunku do ludzi. Idąc za jego myślą możemy zapytać: jaki konkretny kształt miłość przybrała na tym soborze.

Dokonując tego bilansu musimy odróżnić:

1° rezultaty soboru wyrażające się w dokumentach leżących na stole, zaaprobowanych i ogłoszonych,

2° rezultat czteroletniego „trwania w stanie soboru": niezmiernie ważne wzajemne kontakty biskupów między sobą a także biskupów i teologów z prasą światową,

* Artykuł ten ukazał się w lutowym numerze „Kultuurleven", miesięcznika dominikanów belgijskich. Stanowi on rozszerzoną nieco wersję tekstu konferencji wygłoszonej przez autora w Louvain w styczniu 1966.

Przekład z flamandzkiego oryginału p.t.: *Eindresultaat Vaticanum II.*

3° rezultat, jakim jest konkretna struktura samego Soboru, jego rzeczywisty przebieg, rozkład napięć osiągnięty w końcowej fazie. Ściśle biorąc, dwa ostatnie rezultaty są być może ważniejsze niż to, co zaistniało na papierze... Ich rola wobec opinii publicznej jest większa. Wydarzenia soborowe odbijają się w opinii publicznej, to one składają się na obraz Soboru w opinii światowej.

Dynamika *Vaticanum II*, duch ożywiający biskupów z całego świata, przewyższa wnioski utrwalone w dokumentach i daje gwarancję, że epoka posoborowa nie ograniczy się do litery dokumentów.

I. REZULTAT WYRAŻONY W DOKUMENTACH

Z różnych punktów widzenia można by studiować wszystkie te deklaracje, dekrety i konstytucje (w sumie jest ich 16).

Można np. szukać przede wszystkim jakiejś jednej idei podstawowej, która, świadomie czy nie, nadała kierunek i tematykę całemu Soborowi. Takie poszukiwania mogą jednak dać bardzo różne wyniki; interpretacja czysto subiektywna nie jest wykluczona. Można też badać konkretną zawartość poszczególnych dokumentów, ale w taki sposób, że poprzez tę treść zarysuje się w końcu idea podstawowa z różnych stron prześwitująca we wszystkich dokumentach.

Nie twierdzimy bynajmniej, że sam Sobór dostrzegł tę podstawową ideę, że ją świadomie uchwycił, wyodrębnił i rozwinął. Jak w życiu ludzkim tak i w życiu Kościoła istnieją w zalążku pewne intuicje podstawowe, mniej lub więcej uświadomione. Nadają one kierunek poszukiwaniom myślowym i dopiero w ich wyniku stają się refleksyjnie świadome i podlegają tematyzacji. W przyszłości może się ponadto okazać, że skoro dany temat podstawowy tylko *implicite* był obiektem przemyśleń — końcowy rezultat dociekań nie zawsze jest dobrze wyważony, czy też pod każdym względem spójny i konsekwentny. Poniżej chcę podzielić się wynikami tego typu refleksji nad dorobkiem soborowym.

Sobór jako taki jest wydarzeniem religijnym. Można więc szukać i zastanawiać się nad centralną ideą religijną każdego z soborów.

Byłoby błędem a nawet profanacją wydarzenia religijnego, jakim jest sobór, gdybyśmy chcieli w nim widzieć tylko starcie między nową a przestarzałą teologią, albo tylko odnowienie metod duszpasterskich względnie kanonizację dawnych. Punkty widzenia mogą się zmieniać, ale sobór pozostaje refleksją nad tym, co religijne. Kościół jest przecież w samej swojej istocie przejawem religijności. We wszelkich historycznie uwarunkowanych formach Sobór zawsze będzie walczyć o to, co religijne: szukajcie naprzód królestwa Bożego. Każdy sobór jest więc znakiem i świa-

dectwem. Lecz można powiedzieć, że szczególną cechą *Vaticanum II* jest fakt, iż jego własnym podstawowym, najgłębszym tematem jest religijne pytanie egzystencjalne w świecie, który się zmienia — a przede wszystkim desakralizuje i humanizuje. To pytanie przychodzi ze wszystkich stron. Religie światowe, Kościół katolicki, *oikumene* i cała poszukująca ludzkość jest nim objęta i przejęta. W tej właśnie perspektywie chcę tu choć z grubsza zarysować rezultaty tego Soboru.

1. WOLNOŚĆ

Przede wszystkim: prawo każdego człowieka do tego, by w granicach dobra ogólnego mógł z punktu widzenia religii kierować swoim życiem zgodnie z własnymi najgłębszymi przekonaniami. Nikt nie może być zmuszany do wyznawania określonej religii. Ta afirmacja wolności religijnej zakłada również, że człowiek jest w sumieniu zobowiązany szczerze szukać prawdy, także z punktu widzenia religii. Lecz religijność ma sens wyłącznie wtedy, gdy wyrasta z dobrowolnego daru serca i z przekonania zgodnego z sumieniem. [1] W odczuciu człowieka współczesnego wolność religijna mówi sama za siebie. Lecz nie możemy zapominać, że chrześcijańska Europa zaznała trwających wieki krwawych prześladowań religijnych. Pojęcia wolności religijnej nie zawdzięczamy teologom, ani katolickim, ani protestanckim, ani też doktrynie tzw. prawa naturalnego. Jest ono owocem pracy prawników, wiąże się z pozytywnym prawem międzynarodowym, a więc z nowoczesną demokratyczną koncepcją państwa.

Tradycyjna doktryna katolicka z niejakimi trudnościami doszła tylko do tzw. zasady tolerancji. Dokładna analiza tej zasady wykazuje, że nie odbiega ona od tego, co głosi art. 124 Konstytucji ZSRR z roku 1936, który przyznaje wierzącym prawo do sprawowania kultu, wykluczając jednak propagandę religijną. Zgodnie z dawnym katolickim pojęciem tolerancji tylko katolicy mogli czynnie szerzyć swoje przekonania, inni natomiast mieli być cierpliwie tolerowani ze względu na pokój społeczny. W obu wspomnianych wypadkach wychodzi się z założenia: że ja stoję w prawdzie, a tylko prawda (czyli ja) posiada uprawnienia.

Obecna deklaracja o wolności religijnej nie głosi jakiejś niepoważnej dowolności w kwestii prawdy, lecz przeciwnie — poszanowanie wartości osoby ludzkiej obejmujące jej najgłębsze przekonania.

W skali światowej niewątpliwie ta właśnie deklaracja jest doku-

---

1 *Deklaracja o wolności religijnej*, przede wszystkim nr 2.

mentem soborowym, któremu demokratyczna ludzkość najżywiej przyklaśnie. Usuwa on bowiem główną przyczynę nieufności, jaką świat żywi wobec Kościoła.

2. RELIGIJNY WYMIAR LUDZKIEGO ŻYCIA

Sobór skupia uwagę na religijnym wymiarze życia, nieodłącznym od ludzkiego bytu. To, co religijne w człowieczeństwie, stanowi odpowiedź na głębokie pytania egzystencjalne człowieka. U źródła wszelkich religii leży przedrefleksyjna intymna świadomość religijna — stwierdza deklaracja o stosunku do religii niechrześcijańskich [2] — konkretne religie są jej wyrazem, zróżnicowanym, refleksyjnym i stematyzowanym. Wyraz ten ma charakter historyczny odpowiadający różnym typom ludów. Chociaż Sobór głosi, że od zaistnienia człowieka Bóg począł objawiać się jako Bóg zbawienia [3] i że rozciągnął On swój plan zbawienia na całą ludzkość, [4] niemniej Sobór unika włączania niechrześcijańskich religii w „boskie rozporządzenia zbawcze", tak jakby te religie były zamierzonymi przez Boga instytucjami zbawienia (projekt tekstu przed poprawkami zawierał początkowo takie stwierdzenie). [5] Ale pewni teologowie, przede wszystkim francuscy, obawiali się, że w ten sposób w perspektywie historii zbawienia stawia się religie niechrześcijańskie na tym samym poziomie co Izrael czy Kościół Chrystusa. Deklaracja stwierdza jednak dobitnie, że powszechny plan zbawienia — nie przeciwstawiający się przecież temu, co stanowi żywą treść konkretnej ludzkiej egzystencji — zaczął rozwijać się od zaistnienia człowieka na ziemi. To pozwala stwierdzić, że wyrażające się w religiach świata ludzkie poszukiwanie odpowiedzi na fundamentalne egzystencjalne pytania w żadnym wypadku nie znajduje się poza boskim planem zbawienia. Zgodnie z tym, obok błędów i fałszywych interpretacji, Sobór widzi we wszyskich religiach coś nienaruszalnego i godnego szacunku: wartości duchowe, moralne i społeczno-kulturalne, które Kościół uznaje i sam popiera. [6] Każdy, kto przechodzi na katolicyzm z innej religii, powinien więc zachować także religijne dziedzictwo swego ludu. To znaczy, że przyjmując katolicyzm Azjata czy Afrykanin

---

[2] *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, nr 1.

[3] *Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu*; R I, nr 3; także *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, cz. I, R I, nr 19.

[4] *Deklaracja o religiach niechrześcijańskich*, nr 1 i 2.

[5] Wyjaśnienie poprawek do Schematu *Nostra Aetate*, Resp. 29, p. 17. Przed zmianą tekst zawierał wyrażenie *de variis salutis dispositionibus*, w co wchodziły także religie niechrześcijańskie.

[6] *Deklaracja o religiach niechrześcijańskich*, nr 2.

tylko wtedy nie popełnia zdrady, jeśli czyni go swoim nie akceptując biernie zachodnich form. Dekret o Kościołach wschodnich katolickich a także dekret o ekumenizmie kładzie wielki nacisk na fakt, że zachodnie formy i pojęciowe ujęcia chrześcijaństwa nie mają przywileju wyłączności. Inni mogą te same idee religijne i dogmaty wyrazić inaczej, tak w obrębie doktryny, jak i przez swój styl życia i świadectwo liturgii.

Ta wizja ma doniosłe konsekwencje, gdy chodzi o misyjne zadania Kościoła, jak to przyznaje omawiający je dekret. [7]

Po raz pierwszy w historii Kościół oficjalnie wyrzekł się pretensji do monopolu w zakresie tego, co religijne. Wynika stąd nowa postawa w stosunku do religii niechrześcijańskich i w ogóle w stosunku do poszukującej ludzkości.

Ale z drugiej strony trzeba się strzec pewnego nieporozumienia, które łatwo mogłoby powstać w związku z tą deklaracją. Nie chcemy w niej przedstawiać teologii religii niechrześcijańskich, ani też, tym mniej, zajmować się problemem zbawienia niechrześcijan. Oficjalne wyjaśnienie w związku z ostatnimi poprawkami do tekstu deklaracji (uzasadniające ich przyjęcie lub odrzucenie) wyraźnie stwierdza: „celem deklaracji nie jest kompletny wykład religii świata, z ich wadami i brakami, lecz raczej ukazanie tego, co ludzi i religie łączy, co może być podstawą dialogu i współpracy. Dlatego też deklaracja zwraca przede wszystkim uwagę na to, co łączy (ludzi między sobą)", „...bada to, co ludziom wspólne i co prowadzi do kontaktu międzyludzkiego". [8] Religioznawcy nie mieliby racji, gdyby zarzucali tej deklaracji przemilczanie braków i niedoskonałości religii niechrześcijańskich. Oficjalne wyjaśnienie bardzo pięknie podkreśla, że w deklaracji chodzi „nie o całą prawdę o żydach i ich religii, lecz o całą prawdę o tym, co żydów łączy z Kościołem; tę zasadę stosuje się (konsekwentnie) w całej deklaracji o religiach niechrześcijańskich". [9] Nie oznacza to jednak, że deklaracja nie opiera się na podstawach dogmatycznych — oficjalne wyjaśnienie mówi wyraźnie: „ta deklaracja ma wyłącznie dać teologiczną i duszpasterską podstawę dialogu". „Deklaracja nie przedstawi kompletnego wykładu o innych religiach, lecz wyłącznie normy dialogu i współpracy z innymi, normy moralne i praktyczne, oparte na objawieniu". [10] Z tą podstawową intencją bardzo trzeba się liczyć, aby nie brać deklaracji za to, czym ona nie jest. Nie należy np. sądzić, że na tym

---

7 *Dekret o misjach*, R II, art. 3, nr 15, 16, 18; R III, nr 19; R IV, nr 26. Zob. także *Konst. Duszp. o Kościele w świecie współcz.*, Cz. I; R IV, nr 44.

8 Wyjaśnienie do poprawek do Schematu *Nostra aetate*, ad num, I, p. 13.

9 Ibidem ad num. 4, p. 22.

10 Ibidem ad num. 4, p. 32 i 21.

dokumencie soborowym można by oprzeć jakąś „teologię Izraela". Deklaracja jest bogata w teologiczne konsekwencje, ale najwięcej uwagi poświęca się w niej możliwości rozpoczęcia dialogu z niechrześcijanami.

3. CHRZEŚCIJAŃSTWO I RELIGIE ŚWIATA

W porównaniu z mniej lub więcej rozwiniętymi religiami świata chrześcijaństwo określone jest jako „pełnia religijnego życia". [11] Lecz chrześcijaństwo w szczególny sposób zostało przygotowane przez objawienie w Starym Testamencie. Na tle powszechnego objawienia udzielonego ludzkości pojawiającej się na ziemi, w ściśle określonym momencie łaski, *kairos*, momencie należącym do historii świata, Bóg powołuje Abrahama na praojca Ludu Bożego. Mojżesz i prorocy będą pouczać ten lud wpajając mu czysty monoteizm. Dzięki temu będzie on rósł w oczekiwaniu mesjańskim. Kamienie, z których ma być zbudowany Kościół Chrystusa, są więc już ociosane — przygotowane przez objawienie Starego Testamentu.[12] Tak więc Izrael ma swoje własne miejsce także w objawieniu chrześcijańskim. [13] Jednak objawienie wypełniło się dopiero w osobie i życiu Jezusa, który nam poprzez śmierć swoją i mocą zmartwychwstania zesłał Ducha: Chrześcijaństwo jest ostatecznym, definitywnym i niepowtarzalnym Zjednoczeniem, jest urzeczywistnieniem dążenia. [14] Chrystus jest „głową nowego i powszechnego ludu synów Bożych", „Chrystus bowiem jest jedynym Pośrednikiem i drogą zbawienia, on, co staje się dla nas obecny w ciele swoim, którym jest Kościół". [15]

Doświadczenie religijne, zobiektywizowane w najrozmaiszych religiach, przybiera autentyczną i wyraźnie określoną treść życiową najpierw w objawieniu Starego Testamentu, a potem definitywnie w Chrystusie, który dla utrwalenia swego zbawczego dzieła ustanowił Kościół pośród wszystkich ludów. Zasadniczym posłannictwem soboru jest więc głosić, że to co religijne przyjęło zamierzoną przez Boga postać „w Kościele Chrystusa": [16] chrześcijaństwo w swej kościelnej postaci obiektywnie jest rosnącą ku swej pełni formą obejmującą przejawy wszelkiej autentycznej religijności. Stwierdzając to Sobór położył fundamenty duszpasterskiego kontaktu z dzisiejszą ludzkością, która zalążkowo pozostała być może reli-

---

11 *Deklaracja o religiach niechrześcijańskich*, nr 2.
12 *Konst. Dogm. o Objawieniu*, R I, nr 3.
13 *Dekl. o religiach niechrz.*, nr 4; *Konst. Dogm. o Kościele*, R II, nr 9 i 15.
14 *Konst. Dogm. o Objawieniu*, R I, nr 4.
15 *Konst. Dogm. O Kościele*, R. II, nr 13 i 14.
16 Ibidem, R I.

gijna, a nawet chrześcijańska, ale nie poczuwa się do związku z Kościołem. *

Najzupełniej otwarcie uznając wartości religijne przejawiające się wszędzie, gdzie jest człowiek, Sobór widzi w nich przygotowanie do Ewangelii [17] i niemniej mocno podkreśla absolutną jedyność religii chrześcijańskiej wynikającą z wiary Kościoła w odkupiające dzieło Chrystusa. [18] Kościół stanowi *universale sacramentum salutis* — powszechny sakrament zbawienia. „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”.[19]

Jedność w pokoju, sprawiedliwość w miłości: to wielkie bezsilne pragnienie dzisiejszej ludzkości na sposób transcendentny przejawia się w Kościele i w nim już się realizuje. Ponadto — co bardzo ważne — Sobór mówiąc o Kościele Chrystusowym porzucił czysto hierarchiczną perspektywę i na pierwszym miejscu postawił Lud Boży pielgrzymujący pod przewodnictwem hierachii. I w tej sprawie zmieniły się akcenty. Sama hierarchia rezygnuje ze swego monopolu „kościelności”, uznając, że jest ona bezpośrednio prerogatywą samego Ludu Bożego, któremu hierarchia służy. Z drugiej strony także wewnątrz hierarchii praktyczny monopol kierownictwa papieskiego zostaje niejako wszczepiony w kierownictwo kolegialne.

Świat staje się coraz bardziej jeden. Dzięki temu powstała możliwość historycznej konfrontacji Kościoła z innymi religiami. Stąd dla każdej z nich wyraźniejsza niż dawniej potrzeba i konieczność refleksji nad sobą — a dla teologów bardziej palący problem dialogu. Mając na uwadze swój własny jedyny w swoim rodzaju charakter, Kościół na ziemi musi widzieć siebie jako misyjny w stosunku do ludzi o innej orientacji religijnej. [20] Działalność misyjna jest dlań bezwzględną koniecznością. [21] Działalność misyjna jest ni mniej ni więcej jak epifanią, przejawem i wypełnieniem boskiej woli zbawczej w świecie i w historii, w której poprzez prace misjonarzy Bóg widzialnie prowadzi historię zbawienia do jej

---

* W oryg. „onkerkelijk”, trudne do przytłumaczenia określenie wyrażające tolerancyjną obcość wobec Kościoła, brak podatności na jego wpływ etc. (Przyp. tłum.).

17 *Konst. Dogm. o Kościele*, R II, nr 16; Dekret o misjach, R I, nr 3.

18 *Konst. Dogm. o Kościele*, R I, nr 5 i 8; R II, nr 9, 13, 14, 17; *Konst. Dogm. o Objawieniu*, R I, nr 4; *Dekret o misjach*, R I, nr 7.

19 *Dekl. o religiach niechrz.*, nr 2; *Konst. Dogm. o Kościele*, R I, nr 1.

20 Ibidem, R II, nr 17; *Dekret o misjach*, R I, nr 2; Dekl. o religiach niechrz. nr 2.

21 *Dekret o misjach*, R I, nr 17.

kresu.[22] Poprzez posłannictwo Kościoła Bóg czyni historię zbawienia widzialną w dziejach świata, i tym samym realizuje ją i wypełnia.

Pogląd Soboru na to, co religijne, jest więc pełen niuansów. Uznając istnienie autentycznie religijnego jądra we wszystkich religiach Sobór jest jednak mocno przekonany o absolutnej jedyności Kościoła Chrystusowego, którego tajemnicę Pismo święte określa słowami: „Lud Boży, ciało Pana, świątynia Ducha świętego"[23]. To biblijne misterium Kościoła nie utożsamia się bez reszty z Kościołem katolickim, ale jest w nim do odnalezienia, chociaż pod zasłoną i poprzez ciągłe oczyszczanie:[24] „Ów lud mesjaniczny, choć nie obejmuje aktualnie wszystkich ludzi, a nieraz nawet okazuje się małą trzódką, jest przecież potężnym zalążkiem jedności, nadziei i zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego. Ustanowiony przez Chrystusa dla wspólnoty życia miłości i prawdy, używany jest również przez niego za narzędzie zbawienia wszystkich i posłany jest do całego świata, jako światłość świata oraz sól ziemi."[25] Kościół jest więc jednocześnie wspólnotą zbawienia i instytucją zbawienia. Jako powszechny sakrament zbawienia nie jest on więc w zasadzie ani wschodni ani zachodni; charakter wschodni czy zachodni nadaje mu lud, w którym Kościół przybiera postać.[26] Poprzez działalność misyjną w krajach tzw. III świata, wśród ludów o kulturze japońskiej, chińskiej czy afrykańskiej w przyszłości Kościół będzie mógł przejawiać się w innych jeszcze kształtach.[27]

4. KOŚCIÓŁ I KOŚCIOŁY

Ale skoro chrześcijaństwo przedstawia się światu jako powszechny sakrament zbawienia, natychmiast powstaje konflikt między tą ideą a historycznym faktem podziału chrześcijaństwa. Problem religijny zawiera więc w sobie konkretne wezwanie do ekumenii.[28] Na tym Soborze Kościół katolicki oficjalnie wyrzekł się pretensji do monopolu chrześcijaństwa i religijności opartej na Chrystusie (nie rezygnując bynajmniej z opartego na wierze przekonania, że Kościół Chrystusa jest konieczny do zbawienia). To wyrzeczenie się patentu nie tylko na to, co w ogóle religijne, lecz także i na to co religijne po chrześcijańsku i co wewnątrz chrześcijaństwa ma w ja-

---

[22] Ibidem, R I, nr 9.

[23] Ibidem, R I, nr 5; także *Dekret o Kapłanach*, Prooemium, nr 1.

[24] *Konst. Dogm. o Kościele*, R I, nr 8 i R II, nr 15.

[25] Ibidem, R II, nr 9.

[26] *Dekret o Kościołach Wschodnich Katolickich*, nr 1—6; zob. też *Dekret o ekumenizmie*, R III, nr 14—17.

[27] *Dekret o misjach*, R II, art. 3, nr 15; art. 4 nr 19 i 20.

[28] *Dekret o ekumenizmie*, Prooemium, nr 1; *Dekret o misjach*, R I, nr 8.

kiś sposób własną postać kościelną [29], skłania Kościół do czystszego i bardziej ewangelicznego widzenia własnego kościelnego kształtu, aby uzasadnione pretensje dogmatyczne Kościoła Chrystusa mogły się także egzystencjalnie sprawdzić w oczach wszystkich. To wymaga religijnego *aggiornamento* w całym Kościele, odnowy sięgającej w głąb i obejmującej szeroki zakres spraw i problemów. Ten wniosek prowadzi nas do następnych punktów.

5. POWRÓT DO ŹRÓDEŁ I WSZECHSTRONNA ODNOWA

Co najważniejsze: w dogmatycznej *Konstytucji o Objawieniu* cały Kościół, wierni i hierarchia, bardziej świadomie niż dawniej przyjmują jako instancję krytyczną pierwotny Kościół apostolski i jego Pismo [30], nie odrzucając jednak przez to rozwoju, który dokonuje się w historii w oparciu o Biblię i zbawczą rzeczywistość żyjącego Kościoła.

Sobór spodziewa się wewnętrznego odnowienia całego Kościoła przez powrót do biblijnych źródeł. Lecz religijne ożywienie w niemniejszej mierze jest także sprawą liturgii, która teraz coraz lepiej może być rozumiana i przeżywana [31]. Sobór zaledwie rozpoczął odnowę liturgiczną: projekty eksperymentalne komisji posoborowej idą o wiele dalej niż wzięte *in abstracto* zasady sformułowane w *Konstytucji o liturgii*. Duch II Soboru Watykańskiego przenika do wiernych przez reformę liturgii. Czynne uczestnictwo wszystkich wiernych w liturgii będzie namacalnym znakiem, że nie tylko kapłani i zakonnicy, ale wszyscy jesteśmy powołani do „pełni życia chrześcijańskiego i doskonałości miłości" [32].

Wszyscy: kapłani, zakonnicy, świeccy mamy podjąć wysiłek zmierzający do uczynienia naszej historycznej formy Kościoła bardziej ewangeliczną [33]. Zasada prymatu papieskiego z jednej strony a kolegialności biskupiej z drugiej strony (wraz z powstaniem konferencji episkopatów) powołuje do życia nową rzeczywistość: wielość form wyrazu jedności Kościoła. Nie tylko relacja między „Kościołem lokalnym" a „Kościołem w skali światowej" ulegnie dzięki temu rewizji [34] — samo chrześcijaństwo będzie odtąd mogło

---

[29] *Dekret o ekumenizmie*, R III, nr 14 i 19. Wspólnoty chrześcijańskie niekatolickie wyraźnie nazywane są Kościołami.

[30] *Omnis ergo praedicatio ecclesiastica sicut ipsa religio christiana Sacra Scriptura nutriatur et regatur oportet* — *Konst. Dogm. o Objawieniu*, R VI, nr 21.

[31] To przekonanie wyraża także *Kostytucja o Liturgii*.

[32] *Konst. Dogm. o Kościele*, R V, nr 40.

[33] Por. dekrety *O Kapłanach*, *O życiu zakonnym* i *O apostolstwie świeckich*.

[34] *Dekret o Biskupach*.

być wszczepione w kultury i sytuacje narodowe głębiej i ściślej, niż było to dawniej możliwe. W ten sposób przezwyciężone zostanie wyobcowanie Kościoła ze świata.

6. KOŚCIÓŁ I ŚWIAT

Tym samym dochodzimy do problemu stosunków między chrześcijaństwem — w jego kościelnym kształcie — a światem, w którym żyjemy, światem z jego własnymi wewnętrznymi sprawami. *Dekret o apostolstwie świeckich* przerzuca niejako pomost między zagadnieniami, umieszczając świętość świeckich nie wyłącznie w Kościele, lecz także w świecie, w samym życiu codziennym [35].

Czystsze i subtelniejsze odczucie religijnego wymiaru życia jako daru bożego nasuwa problem stosunku między przyszłością ziemską a absolutną przyszłością ludzkości, to jest między porządkiem życia na świecie i Królestwem Bożym, które głosi Kościół i które utwierdzone jest wśród narodów [36]. Tak wchodzimy na teren *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym,* przed promulgacją zwanej schematem 13.

Kościół na ziemi jest zaczątkiem i zalążkiem Królestwa Bożego. Stąd też Kościół „wzrastając powoli tęskni do Królestwa w pełni dokonanego i ze wszystkich sił spodziewa się i pragnie połączenia się z Królem swoim w chwale" [37]. Ten eschatologiczny dynamizm Kościoła. który przetrwa aż do osiągnięcia ostatecznej pełni, sam przez się stanowi problem. Dzisiejsza ludzkość odkryła swój własny dynamiczny i historyczny wymiar, wzięła swój los we własne ręce i spodziewa się lepszej ziemskiej przyszłości dla wszystkich bez żadnej dyskryminacji.

Problem „Kościoła i świata" jest ogromny i dotyka wszystkich dziedzin życia. W schemacie XIII znalazły się te pełne znaczenia słowa: „Kościół jest znakiem i obrońcą transcendencji osoby ludzkiej" [38]. To można by nazwać podstawową wizją tej duszpasterskiej konstytucji: człowiek ze swoim transcendentnym absolutnym przeznaczeniem, żyjący jednak w historii ziemskiej z jej własnymi projektami co do przyszłości.

Wiele na Soborze o Kościele i świecie mówiono, z niemałym zamieszaniem, i liczne rozbieżne tendencje były w auli reprezentowane. Powstawały często nieporozumienia, w końcu nawet w samym schemacie można się doszukać kilku rozbieżnych wizji. Z jednej

---

[35] *Dekret o apostolstwie świeckich*, R I, nr 2 i 4; R II, nr 7,; *Konst. Dogm. o Kościele*, R IV.

[36] *Konst. Dogm. o Kościele*, R I, nr 5.

[37] Ibidem, R I, nr 5. Zob. także R VII, nr 48.

[38] *Konst. Duszp. o Kościele w świecie Współcz.* Cz. II, R IV, nr 76.

strony miano na myśli dialog Kościoła ze światem, osądzonym jako „nie-Kościół", co może oznaczać tylko dialog z ludźmi „nie-kościelnymi" (*niet-kerkelijken*) — i wtedy zaraz ma się „w tyle głowy" humanistyczny i marksistowski ateizm. Dla innych natomiast „świat" oznaczał po prostu ziemski wymiar życia ludzi — ludzi, którzy przecież wszyscy mają nadać kształt religijnemu wymiarowi swego życia w Kościele Chrystusa.

Obie te wizje spotykają się w głównej intencji tej pastoralnej konstytucji. Kościół, to jest lud Boży pod przewodnictwem pasterzy, próbuje w niej wyrazić, co myśli o zjawisku „człowiek" — co myśli o tej istocie, która poprzez swoją cielesność i we wspólnocie z bliźnimi realizuje się w tym świecie, i do której, we wspólnocie wierzących, osobiście przemawia żyjący Bóg. Ten sam Bóg dźwiga na sobie ciężar historii, w Synu, który stał się człowiekiem i dlatego jest alfą i omegą najważniejszych spraw ludzkich. W tym sformułowaniu streszcza się nie tylko cała materialna zawartość Konstytucji, lecz i jej najgłębsza intencja. W historycznie uwarunkowanym momencie łaski, którym jest sytuacja człowieka w wieku dwudziestym, Kościół przez usta Soboru głosi swoją wizję człowieka każdemu, kto tylko zechce słuchać. Konstytucja stanowi więc przystosowaną do XX wieku wersję kerygmy — jest natchnioną przez ewangelię odpowiedzią na pytania, poszukiwania, oczekiwania i aspiracje dzisiejszego człowieka w jego codzienności.

Fundamentalna odpowiedź na problem stający przed nami w dwóch postaciach, choć w istocie jeden, problem Kościoła i świata, dana jest w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, do której konstytucja duszpasterska nawiązuje [39]. Tekst ten już raz cytowaliśmy: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego." Kościół jest znakiem, w którym poprzez zjednoczenie z Bogiem realizuje się jedność (*communio*) całej ludzkości. Kościół jest wspólnotą czerpiącą siłę ze swego związku (*communio*) z żyjącym Bogiem. W powszechnej komunii ludzkości Kościół pełni rolę sakramentalną — jest realizującym ją znakiem.

Realizującym ją — bo chodzi tu nie o sam Kościół, lecz o jedność między ludźmi; Kościół jest tylko narzędziem zbawczego działania Boga w świecie, ma więc przeznaczenie służebne.

Znakiem — bo realizacja jedności poprzez Kościół sprowadza się do funkcji znaku: na tym świecie Kościół jest wymownym i niezastąpionym uwidocznieniem, pełną znaczenia obecnością mię-

---

[39] Wstęp, nr 2; Tekst ten cytowany jest w *Konstytucji duszpasterskiej*, Cz. I, R IV, nr 42.

dzyludzkiej więzi (*communio*) łączącej ludzi we wspólnotę z Bogiem w Chrystusie. W pewnym sensie Kościół już jest obecnością zbawienia w nas i tak widziany sam w sobie jest wartością. Ale znak i pośrednicząca realizacja tworzą całość. Jako sakrament, Kościół jest żywym przykładem tego, co w całej ludzkości jeszcze nie przybrało konkretnego kształtu. Można powiedzieć, że Kościół realizuje wspólnotę międzyludzką, ponieważ sam jest już pewną wspólnotą — jest ludem Bożym a więc wspólnotą braci. Tak więc „znak dany jest wśród narodów".

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, będąc ścisłą konsekwencją *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, musiała uznać, że egzystencjalna więź chrześcijan, należących do Kościoła, ze światem jest czymś niezmiernie dla Kościoła istotnym i jednocześnie wchodzi ona w strefę nieprzeniknionej tajemnicy.

Choć tak bardzo jeszcze niedojrzała, ta konstytucja duszpasterska dotyka jednak najbardziej podstawowego problemu naszych czasów — problemu spopularyzowanego przez Johna A. T. Robinsona i wielu innych autorów. Zasadniczym jej celem jest przerzucenie mostu nad przepaścią między światem i religią. „Rozłam, jaki wielu wprowadza między wiarą, którą wyznają, a swoim życiem codziennym, musi być zaliczony do najgroźniejszych błędów naszej epoki" [40]. To przywodzi na myśl twarde oskarżenie proroka Izajasza (Iz 58 1—12) zwrócone przeciw „pobożnym", którzy „codziennie szukają Boga i chcą znać jego drogi" ale grzeszników nie upominają, kajdan nie łamią, bratem własnym gardzą... Ustawicznie powraca w tekście Konstytucji upomnienie i wezwanie: właśnie jako wierzący, jako chrześcijanin, jest człowiek podwójnie odpowiedzialny za sprawy świata i za swoich bliźnich [41]. W zakończeniu Konstytucji Sobór przypomina słowa Chrystusa, że nie ten wejdzie do Królestwa Bożego, kto bardzo ortodoksyjnie woła: „Panie, Panie"; ale ten, kto także we współżyciu z bliźnimi czyni swoją modlitwę rzeczywistością.

Niektórzy zarzucali schematowi zbyt wielki optymizm a nawet dopatrywali się w nim teilhardyzmu. Lecz ten dokument soborowy przestrzega przed tendencją do utożsamiania budowy świata — mieszkania ludzi — ze wzrostem Królestwa Bożego [42]. Konstytucja dostrzega pewne jakby prześwitywanie Królestwa Bożego w dziejach i losach świata — ale nie jest to coś, co wynurza się „od spodu", przeciwnie, jest to raczej „dar z wysoka". Skoro posłan-

---

[40] *Konst. duszp. o Kościele w świecie współcz.*, Cz. I, R III, nr 43.

[41] Ibidem, Cz. I, R III, nr 34 i 43. W kwestii dylematu „Bóg czy człowiek" także R I, nr 21.

[42] *Progressus terrenus a Regni Christi augmento sedule distinguendus est* Ibidem. Cz. I, R III, nr 39.

nictwo Kościoła jest religijne, jest on, właśnie przez to posłannictwo, także czynnikiem najwznioślejszej humanizacji [43]. W związku z tym Sobór wyraźnie przeciwstawia się wyobrażeniu, że między Bogiem a człowiekiem mogłaby istnieć jakaś „konkurencja" [44]. Bo przecież „jeśli ten sam Bóg, który nas odkupił, jest też stwórcą, i jeśli on też jest Panem dziejów ludzkich i historii zbawienia — to zrządzenia Boże bynajmniej nie umniejszają słusznej autonomii stworzenia, a przede wszystkim człowieka, lecz przeciwnie, przywracają jej należną wartość i są jej potwierdzeniem" [45]. Staranie o Królestwo Boże nie przeciwstawia się i nie może się przeciwstawiać trosce o człowieka w jego konkretnej historycznej sytuacji: „tęsknota do nowej ziemi nie powinna umniejszać troski o przystosowanie tej ziemi do potrzeb człowieka. Ma ona raczej tę troskę usilnie pobudzać — na tej ziemi rośnie przecież wspólnota nowej rodziny ludzkiej, w której można dostrzec jakby zapowiedź Królestwa eschatologicznego. To Królestwo jest więc już obecne na ziemi *in mysterio*" [46]. Konsekwencje tej obecności przez tajemnicę są jasne: „wszystkie wartości — godność ludzką i braterską wspólnotę w wolności (zwróćmy uwagę na aluzję do haseł *liberté, égalité, fraternité*!), wszystkie te dobre owoce naszej natury i wysiłków odnajdziemy także po ziemskiej walce stoczonej według nakazów Chrystusowych i w mocy Ducha świętego. Ale odnajdziemy je oczyszczone z wszelkiego nieposłuszeństwa, przejrzyste i przemienione, gdy Chrystus odda Ojcu swe wieczne i powszechne panowanie, swe Królestwo prawdy i życia, świętości i łaski; królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju." [47]

Jako widzialna wspólnota wiernych pod przewodnictwem hierarchicznym świadomie skupiająca się wokół Chrystusa, Kościół, „któremu dane jest objawiać tajemnicę Boga, najgłębszy sens życia ludzkiego", musi otwierać przed człowiekiem sens jego własnej egzystencji [48]. Poprzez swą troskę o konkretnego człowieka Kościół wchodzi w samo serce świata. „Dlatego Kościół, mocą powierzonej sobie dobrej nowiny, głosi wysoką godność człowieka i deklaruje uznanie jego praw i dynamizmu współczesności, poprzez który te prawa na wszelkie sposoby są rozpowszechniane i umacniane" (j.w.) Można powiedzieć, że dźwięczą tu tony całkiem inne niż w dawnych dziełach pobożnych z ich ucieczką od świata. Ale Sobór ostrzega przed nieporozumieniem: „jesteśmy narażeni na pokusę sądzenia,

---

[43] Ibidem, Cz. I, nr 2.
[44] Ibidem, Cz. I, R III, nr 34.
[45] Ibidem, nr 41.
[46] Ibidem, nr 39.
[47] Ibidem.
[48] Ibidem, Cz. I, R IV, nr 41, zob. też nr 40.

że nasze prawa dotyczące osoby zostaną urzeczywistnione dopiero wtedy, gdy wyzwolimy się z więzów prawa boskiego. Lecz zamiast znaleźć się na miejscu zbawienia, godność osoby ludzkiej zostaje wtedy obalona" (j.w.)

7. ŚWIAT I KOŚCIÓŁ

Przedstawiwszy stosunek widzialnego Kościoła do świata Sobór zastanawia się z kolei nad tym, co wspólnota wiary zawdzięcza światu. Po raz pierwszy w historii soborów przełamana została tendencja do jednostronności. Kościół myśli teraz nie tylko o tym, jakie błogosławieństwa on sam daje światu, który — gdyby był poza Kościołem — znałby tylko ciemności i nie byłby objęty działaniem łaski. Dziś mówi się, że także kościelna wspólnota wiary rośnie wraz ze światem i staje się wewnętrznie bogatsza dzięki rozwijającej się świadomości ludzkiej i dzięki nowym doświadczeniom wartości. Za to wszystko — przynajmniej teraz — powinniśmy okazać światu wdzięczność [49]. Konkretnie wspomina Sobór w związku z tym o nowoczesnym dynamizmie społecznym, o procesie socjalizacji, o wzrastającej trosce o zjednoczenie świata. Rozdział o kulturze wiąże też rozwój sformułowań wyrażających treści wiary z wkładem doskonalącej się świadomości ludzkiej [50]. Osiągnięcia świata przekonały też Kościół, że nie jest on związany z żadną określoną kulturą czy systemem politycznym, gospodarczym lub społecznym. Dlatego uznaje Sobór, że w kwestiach ziemskich może istnieć chrześcijański pluralizm [51].

Jedną z konsekwencji tych rozważań formułuje Sobór w sposób następujący: „niech świeccy przestaną myśleć, że ich kapłani zawsze mają dostateczne kwalifikacje, aby mieć stale pod ręką konkretne rozwiązanie każdej kwestii, jaka może się nasunąć, choćby niezmiernie ważnej" (j.w.) Ta Konstytucja pastoralna usuwa nareszcie widmo *Syllabusa* Piusa IX i średniowiecznych koncepcji państwa.

Zestawiając treść tego orędzia z tym, co wiemy o historii Kościoła, ma się poczucie, że jednak nie jest ono tak zredagowane jakby Kościół niczego w swej przeszłości nie musiał się wstydzić. Sobór był na tyle lojalny i na tyle ostrożny, by przyznać w tekście, że błędy i winy istniały w przeszłości i istnieją nadal. Nie uchodzi uwagi Kościoła, jak wielka jest i za naszych czasów rozpiętość między tym, co Kościół głosi, a ludzką słabością tych, którym powierzona jest dobra nowina [52]. Konstytucja wspomina np. o tragicznej

---

[49] Ibidem, nr 42.
[50] Ibidem, Cz. II, R II, nr 58 i 62.
[51] Ibidem, Cz. I, R IV, nr 42.
[52] Ibidem, nr 43.

sprawie Galileusza [53]. Kociół ufa jednak, że teraz uda mu się wyciągnąć dla siebie naukę i właściwe wnioski z wiekowych doświadczeń [54]. Tu wyraźnie przejawia się nowy duch, którego obecność rzadko dawała się wyczuć w oficjalnych dokumentach.

Nie możemy tu szczegółowo przedstawić wszystkich oznak nowego ducha, jakie znajdujemy w II części Konstytucji. ,,W świetle ewangelii i ludzkich doświadczeń" [55] Sobór daje tu pewne wytyczne pracy nad pięcioma aktualnymi problemami, stwierdzając wyraźnie w zakończeniu, że do rozwiązań jeszcze nie dorośliśmy.

Nowy duch wypływa z wiary w stwarzającego Boga, który zarazem jest naszym niezasłużonym i bezcennym zbawieniem: cała konkretna rzeczywistość jest nam dana jako łaska — łaska, która przychodzi w zwykłych sprawach każdego dnia, przez spojrzenie w twarz bliźniego, przez kontakt z wielkimi marzeniami współczesnej ludzkości.

Nie możemy tu wnikać w szczegóły tekstu Konstytucji. Tyle jednak jeszcze powiem: Jeśli duch tej Konstytucji skutecznie nie przeniknie do wiernych — świeckich, kapłanów i także biskupów — i to również o d s t r o n y p r a k t y c z n e j, tak aby kształtował ich życie i postępowanie; jeśli to nie nastąpi bez zwłoki — to obawiam się nowej fali odpływu od Kościoła. Jednocześnie to zaangażowanie w świat domaga się stale równoważącego je wpływu tych, którzy jako zakonnicy *ex professo* mają być pełnym wymowy upostaciowaniem eschatologicznego charakteru chrzecijaństwa. Ale bez zaangażowania Kościół nie będzie już mógł sprawdzać się w świecie, przestanie być egzystencjalnie prawdziwy. Zamiast trąbić na alarm z powodu „podziemnych" tendencji teologicznych prowadzących do „sekularyzacji chrześcijaństwa" (choć burzliwe fale tego typu tendencji można istotnie zaobserwować w niejednym kraju) należałoby raczej starać się o to, by nieokrojone chrześcijaństwo znalazło swoje miejsce w wieku dwudziestym z jego aspiracjami i doświadczeniami wartości. Wychodząc na spotkanie bliźnich, będąc wśród nich, kościelna wspólnota wiary skupi na sobie wszystkie oczy — wtedy nawet „stojący z zewnątrz" będą mieli szansę z bliska i naprawdę zobaczyć to, co być może jest najgłębszym pragnieniem ich życia: będą mieć przed oczyma wartość, jaką chrześcijaństwo przedstawia dla człowieka.

Konstytucja pastoralna nie bez racji kładzie nacisk na fakt, że sami chrześcijanie są współodpowiedzialni za otaczający ich ateizm. To oni zaciemnili i zniekształcili obraz Boga poprzez swój sposób

[53] Przypis 7 do Rozdziału III, nr 36.
[54] Ibidem, Cz. I, R IV, nr 43.
[55] Ibidem, Cz. II, nr 46.

przedstawiania Go i poprzez swoje życie. Żywy Bóg nie był w tym życiu dostatecznie widzialny. Rozwiązanie problemu ateizmu zależy więc nie tylko od oczyszczenia idei Boga, ale także od oczyszczenia życia członków Kościoła. [56]

8. PIĘĆ MONOPOLI

Wynik Soboru wpisany w dokumenty jest więc ogromny, nie tylko ilościowo lecz i treściowo — z punktu widzenia rozwoju doktryny. Ściśle trzymając się dogmatycznej wizji Kościoła według zamierzeń Bożych, Kościoła-wyrazu zakorzenionej w Chrystusie autentycznej religijności i apostolskiej pełni, Kościół porzuca monopole, które dawniej mniej lub więcej świadomie sobie przypisywał. Także poza Kościołem istnieje prawdziwa religijność, świadome chrześcijaństwo i autentyczna „kościelność" — a wewnątrz Kościoła katolickiego ta kościelność nie może być utożsamiana z samą hierarchią.

Czasem nieświadomie; lecz często też z całą świadomością pretendował Kościół do swego rodzaju samowystarczalności, jednostronnie pojmując podział darów wiary, zajmując postawę „dośrodkową", skupiając całą uwagę na sobie. Po raz pierwszy w historii soborów wspomniany wyżej pięciokrotny monopol zostaje zastąpiony nową postawą „odśrodkową", opartą na sprawiedliwości.

Wszystko to wynika z idei, która dla oficjalnego Kościoła była tak nowa, że pewni katolicy mogli ją w końcu zaakceptować tylko kosztem trudnego *sacrificium intellectus*. Chodzi o wolność religijną — o prawo każdego człowieka, aby w granicach dobra wspólnoty mógł żyć i myśleć zgodnie z własnymi przekonaniami.

Przeszłość Kościoła wskazuje, że praktyczne skutki przyjęcia tej istotnie podstawowej zasady są wręcz nie do obliczenia. Gdy chodzi o przyszłość Kościoła, o jego nową postać, moim zdaniem konsekwencje te będą miały zasięg i wpływ jeszcze szerszy niż ogłoszenie chrześcijaństwa religią państwową przez cesarza Konstantyna. A przecież ten fakt nadał kierunek całej historii zachodu. Jeśli do tego dorzucić równie nową otwartość wobec świata, której towarzyszy bardziej rozwinięte wyczucie tego co religijne i świadomość transcendencji Królestwa Bożego — wtedy staje się jasne, że Sobór musi w pewnym sensie zmienić oblicze ziemi — jeśli nie ma pozostać tylko na papierze.

Możemy ubolewać, zwłaszcza my, ludzie Europy zachodniej, nad przeciętnością i zdawkowością takich dokumentów jak dekrety o środkach komunikacji społecznej, o seminariach, o wychowaniu chrześcijańskim i o życiu zakonnym — z wielu punktów widzenia

---

56 Ibidem, Cz. I, R 1, nr 19 i 21.

dotyczy to również dekretu o zadaniach biskupów. Ale te mniej udane teksty nie mogą odebrać blasku i znaczenia pozostałym. Nie wolno też zapominać, że dekret o seminariach z jego nowymi zasadami studiów oznacza oficjalny koniec przewagi scholastycznej teologii w Kościele, a także zmianę dotychczasowego sposobu myślenia przesyconego konceptualizmem i obcego Biblii. Myśl teologiczna znowu stanie się zasadniczo biblijna. Zupełnie inne niż dawniej, bardziej egzystencjalne ujęcie tego, czym jest prawda — zaznaczające się już we wszystkich dokumentach soborowych — będzie odtąd trwałą własnością całego Kościoła. Można też żałować, że miały na Soborze miejsce wypadki stanowiące bolesny wstrząs dla pewnych ludzi, wypadki z którymi serce nie mogło się pogodzić. ** Ale nie to będzie przede wszystkim zachowane w pamięci historii. W Kościele przyszłości przybierze widzialną postać to co najważniejsze — i to nigdy nie będzie zapomniane.

Wolno osobiście snuć marzenia o tym, co ten Sobór mógłby był zdziałać dla przyszłości całego świata, można się zastanawiać i wątpić, czy rzeczywiście dotarł on do problematyki naszych czasów. Można też pytać, czy liczne dogmatycznie słuszne tezy Soboru — jak na przykład ta: „Kościół jest znakiem i obrońcą transcendentnej godności osoby ludzkiej" — nie dźwięczą pusto w zestawieniu z konkretną rzeczywistością, której doświadczamy i której ciężar czujemy na sobie. Sama *Konstytucja o Kościele* przyznaje, że tego nie powinno się ukrywać czy zaciemniać.[57] Owocem tego Soboru nie są więc jakieś definitywne osiągnięcia, lecz raczej z a d a n i a i możliwość pracy nad nimi.

Religia, chrześcijaństwo, związek z Kościołem — w świetle Królestwa Bożego i w konfrontacji ze światem, w którym żyjemy — oto podstawowa idea religijna tego Soboru, posłannictwo, które nam powierza. Od tego co religijne jako takie, poprzez religijność chrześcijańską wznieść się do kościelnej postaci religii i do autentycznego chrześcijaństwa, aby w kościelności odnaleźć na nowo ewangeliczne chrześcijaństwo i przez to uchwycić autentyczne jądro wszelkiej religijności — oto droga myślowa, zarazem „doktrynalna" i „pastoralna" prowadząca do wizji wiary wyrażonej w dokumentach tego Soboru. Zawiera się w niej cały program duszpasterskiej taktyki i przyszłego stylu życia katolików.

** Por. artykuł Schillebeeckxa o trzeciej sesji Soboru, zamieszczony w „Znaku" nr 128/129, komentarze Künga zamieszczane również w „Znaku" i w jego książce *Sobór i zjednoczenie*, a także uwagi Jacka Woźniakowskiego, sprawozdawcy „Tyg Powsz." podczas trzeciej sesji (zebrane w książce *Laik w Rzymie i w Bombaju*). (przyp. tłum.)

[57] Ibidem, Cz. I, R IV, nr 43, przede wszystkim ostatni paragraf.

II. TRUDNOŚCI POSOBOROWE

Zamykając bilans tego Soboru nie możemy pominąć trudności, które w okresie posoborowym będą udziałem ludzi chcących utrzymać przy życiu i umocnić to, co się nazywa „duchem Vaticanum II". Ograniczę się tu do sześciu głównych zagadnień.

1. „AGGIORNAMENTO"

Przede wszystkim trzeba bronić się przed nieporozumieniami, które mogą powstać w związku z faktem że papież Paweł VI w przemówieniu na sesji publicznej w dn. 18 listopada 1965 nadał terminowi *aggiornamento* nowy sens, odbiegający od przyjętgo przez Jana XXIII. Papież Paweł powiedział mianowicie: „Odtąd *aggiornamento* będzie dla nas oznaczać wnikanie w ducha Soboru i wierne stosowanie się do wytycznych, które ten Sobór szczęśliwie i święcie zarysował".

Przed Soborem i u jego początków *aggiornamento* oznaczało szerokie otwarcie drzwi i „wychodzenie na rekonesans". Ale później Sobór podjął konkretne decyzje i *aggiornamento* zostało niejako skanalizowane. Jeśliby trzymać się tylko drugiej części papieskiego zalecenia (wiernie stosować się do wytycznych) a zapomnieć o pierwszej (wnikać w ducha soboru), to natychmiast zaistniałoby niebezpieczeństwo „powatykańskiego katolicyzmu" — analogicznie jak po soborze trydenckim, kóry doprowadził do sztywnego „potrydenckiego rzymskiego katolicyzmu".

„Wnikać w ducha soboru" — to znaczy, że normą każdego *aggiornamento* zawsze od nowa jest i będzie apostolski duch Pisma świętego. Każdy Sobór — a więc i *Vaticanum II* — nadaje temu duchowi tylko pewien kształt, pewien profil, oczywiście uwarunkowany historycznie.

2. „SOBÓR DUSZPASTERSKI"

Druga trudność wiąże się z kluczowym pojęciem: „duszpasterski charakter tego Soboru".

Podczas obrad Soboru określenie „duszpasterski" (pastoralny) przybrało co najmniej dwa znaczenia.

Podczas pierwszej sesji mniejszość (określana często jako grupa konserwatywna, integryści etc. — przyp. tłum.) zupełnie wyraźnie zwalczała „pastoralny charakter Soboru", którego życzyła sobie większość. [58] Ta niechęć wiązała się z bardzo szczególnym sensem,

[58] Por. E. Schillebeeckx, *Het tweede Vaticaans Concilie*, *Tielt 1964, Lanoo,*

jaki mniejszość wiązała ze słowem „pastoralny". Z ich apelów o „sobór doktrynalny" jasno wynika, że przeciwstawiają oni to, co doktrynalne, temu, co duszpasterskie. To znaczenie i przeciwstawienie zostało podchwycone i umocnione w wypowiedziach biskupów należących do grupy zwolenników soboru „pastoralnego". „Duszpasterskość" oznaczała dla nich postawę praktyczną i apostolską, mniej zaprzątniętą kwestią prawdy dogmatycznej czy moralnej, a bardziej troską o człowieka, o to, by przemówić do ludzi i przynieść im dobro i pociechę.

W ciągu drugiej sesji mniejszość pogodziła się z „pastoralnym" charakterem tego Soboru. Ale to z kolei zaczęło zagrażać jego doktrynalnej wartości i samo w sobie stało się dwuznaczne. Ku ogólnemu zdumieniu w określonym momencie — gdy oficjalny sondaż opinii wykazał, że Sobór aprobuje kolegialność — słowo „dogmatyczna" chwilowo znikło z tytułu *Konstytucji o Kościele*. Czyli że chciano zredukować względnie osłabić nowe dogmatyczne aspekty zawarte w konstytucji powołując się na pastoralny charakter Soboru i wywołując w ten sposób wrażenie, że właściwej kościelnej doktryny nie należy szukać w tym, co głosi *Vaticanum II*, lecz w dokumentach wcześniejszych Soborów i w encyklikach papieży XX wieku. I tak powstała możliwość bardzo rozbieżnych interpretacji dorobku *Vaticanum II.*

Ta dwuznaczność jeszcze wzrosła, gdy z kolei przedstawiciele większości zaczęli igrać z pojęciem „pastoralny". Z punktu widzenia historii przemilczanie tego faktu byłoby nonsensem. Aby uzyskać aprobatę pewnych nowocześnie zorientowanych sformułowań, także przedstawiciele większości powoływali się na pastoralny charakter Soboru. I ten wybieg się udał. W wielu wypadkach mniejszość zgodziła się na „nowoczesne sformułowania" w przekonaniu, że „to jest tylko pastoralny sobór". Rozwód między tym co „doktrynalne" i tym co „pastoralne" był przedmiotem skomplikowanych manewrów — i to będzie teraz ciążyć na całej interpretacji soboru. Moim zdaniem była to najpoważniejsza z ciemnych stron soborowego dialogu i nigdy nie mogłem się z nią pogodzić. Lecz z drugiej strony trzeba przyznać, że dzięki temu sens sformułowań i definicji wiary został szczęśliwie „zrelatywizowany".

3. DYPLOMACJA

Trzecia trudność wiąże się z „dyplomatycznym wyborem" tych a nie innych sformułowań. Często były one konstruowane tak, aby

str. 47—50. W języku franc. książka ta ukazała się pod tytułem: *L'Eglise du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II* (Ed. X. Mappus, Lyon 1965).

zarówno większość jak i mniejszość mogła pod nie podłożyć swoje własne rozbieżne znaczenia.

Jeden przykład zapewne wystarczy: zamiast wyrażenia „techniki antykoncepcyjne" sobór przyjął ostatecznie określenie „niedozwolone praktyki przeciw prokreacji". W obrębie nowoczesnego systemu pojęć całkiem jest oczywiste, że także wstrzemięźliwość okresową można i trzeba zaliczyć do „technik antykoncepcyjnych". Określenie „techniki antykoncepcyjne" musiało więc zostać zmienione, ponieważ hierarchia już *explicite* uznała wstrzemięźliwość okresową za godną człowieka metodę regulacji urodzeń. W konsekwencji przyjęta formuła „niedozwolone praktyki przeciw prokreacji" może ukrywać bardzo różny ładunek treści. Jedni opowiedzieli się za nią ponieważ nie chcieli potępić wstrzemięźliwości okresowej — inni dlatego, że pragnęli „zostawić otwarte drzwi" (np. w związku z kwestią pigułek a-koncepcyjnych), a także dlatego, że to sformułowanie zwrócone jest również przeciw egoistycznemu stosowaniu wstrzemięźliwości okresowej.

4. NOWY KODEKS

Wspomniane wyżej trudności intepretacji wystąpią przede wszystkim w toku opracowania nowego *Kodeksu Prawa Kanonicznego*. Prawo kościelne powinno być podporządkowane wierze i teologii — a nie odwrotnie. Przeszłość Kościoła dowodzi, że zewnętrzna postać jego życia w rzeczywistości kształtowana jest bardziej przez obowiązujące prawo niż przez żywą teologię. Nowe opracowanie kodeksu prawa ma więc centralne znaczenie. W związku z dwuznacznym charakterem wielu i to bardzo ważnych sformułowań soborowych, powstaje niebezpieczeństwo, że w prawo i w formuły kanoniczne wcielone zostanie nie to, co było intencją większości, lecz wyłącznie to, co mniejszość zrozumiała z nauki Soboru. Trzeba więc, aby komisja, która *de facto* ma zredagować podstawowy zarys nowego kodeksu stała się bardziej zróżnicowana, aby pracowała zespołowo i nie bez udziału teologów.

5. GROŹBA REAKCJI

Inna trudność okresu posoborowego to niewątpliwie możliwość integrystycznej reakcji, która już wzbiera w różnych krajach, przede wszystkim wokół „schematu XIII". Czy będzie ona istotnie silna, zależy według mnie od dwóch czynników — co łatwo stwierdzić — a mianowicie od postawy, jaką zajmą konserwatyści i sami progresiści.

Siła reakcji zależy od opowiadających się za postępem. Wzrośnie,

o ile w swych przemyśleniach treści wiary (które mają prawo wciąż od nowa podejmować), zaniedbaliby element wzajemnej więzi. Poszanowanie tej więzi jest formą daru z siebie — daru wyrażającego lojalność i solidarność. U samych swoich podstaw wiara jest więzią, która czyni wolnym, ale nie wyzwala przez to ze wszelkich więzi. Trudno byłoby jednak *hic et nunc* dokładnie określić, na czym ta więź polega.

Siła reakcji i jej charakter zależy też od konserwatystów — o ile w słusznej trosce o integralność, czystość i autentyczność tej więzi utożsamiliby depozyt wiary z tradycyjnymi wyobrażeniami, z których nie mogą się wyzwolić, ustawicznie rzucając podejrzenia na swych współwyznawców. Bezpośrednim rezultatem zetknięcia dwóch skrajnych postaw jest integryzm. Stąd konieczność rachunku sumienia — obie strony muszą go przeprowadzić, każda w stosunku do siebie, a nie wyręczając w tym innych.

6. ŻYWA TEOLOGIA

Jeśli chodzi o tak zwane podziemie teologiczne, to integralność życia wiary w obrębie katolicyzmu zależy też od tego, czy katoliccy teologowie w praktyce zdobędą należytą wolność publikacji i poszukiwań. Jeśli teologowie nie zostaną obdarzeni rzeczywistym zaufaniem, nie ma szansy, aby dzięki dialogowi i wzajemnej krytyce mogli zachować równowagę konieczną dla przewartościowania różnych interpretacji wiary. Teraz braterska solidarność powstrzymuje ich od ostrzejszej krytyki teorii kolegów, ponieważ zdają sobie sprawę, że taka krytyka mogłaby im przysporzyć poważnych trudności. Dawne Św. Oficjum, czyli nowa „Kongregacja dla Obrony Wiary", powinna także pozytywnie śledzić rozwój myśli teologicznej i w swoim własnym programie działania znaleźć więcej miejsca na swobodną polemikę między teologami. Jeśliby chcieć trzymać się tylko litery *Vaticanum II* i uznać ją za ostateczną normę wszelkiej przyszłej myśli teologicznej, to ten Sobór stałby się faktem na wskroś reakcyjnym.

Bardzo to znamienne, że poza konstytucją o liturgii (której projekt był zredagowany przez bardzo zróżnicowaną grupę) wszystkie inne schematy przygotowane przed Soborem, w których przeważał wpływ rzymskiego centrum, zostały potem odrzucone. A jednak swego czasu prace teologów były krytykowane i potępiane w tym właśnie klimacie teologicznym. Sobór w pewnym sensie wyszedł poza to zacofane stanowisko, ale wiara żyje nadal, co znaczy, że myśl teologiczna musi iść naprzód. A więc jeśli Kongregacja Obrony Wiary nie zachowa wspólnoty myślowej z wiernymi, to za kilka lat w jej działalności ujawnią się te same co dawniej wypaczenia.

Nie chcę kończyć tych rozważań minorowym akcentem.

Nie w duchu tryumfu nad tryumfalizmem, lecz całkiem trzeźwo oceniając przemianę mentalności dokonaną przez Sobór możemy wyciągnąć oczywisty wniosek: nie odmawiając „wizji rzymskiej" prawa do istnienia, Sobór jasno wykazał, że nie jest ona reprezentatywna dla tego, co jest żywe w całym Kościele. Sobór ujawnił głębokie zakłócenia duchowej łączności między „centrum" a „peryferiami" Kościoła, i sam te zakłócenia częściowo usunął. Dzięki ustanowieniu synodu biskupiego i zapowiedzianej przebudowie Kurii rzymskiej sytuacja została już w zasadzie uzdrowiona. Jest więc niepłonna nadzieja, że w niedalekiej przyszłości peryferie i centrum będą płynąć na tej samej fali — jak w wizji św. Ambrożego, który oglądał cały Kościół jako małą łódeczkę unoszącą się na falach dziejów. [59]

Mała trzódka — ale znak i zwiastun miłosierdzia dla wszystkich.

E. Schillebeeckx
tłum. Halina Bortnowska

[59] Por. *Brewiarz Dominikański*, IV niedz. po Zesłaniu Ducha Św., Homilia Św. Ambrożego.

ALBERT DONDEYNE

SYTUACJA RELIGIJNA W DZISIEJSZYM ŚWIECIE

Jeśli to prawda, że świat doszedł do pewnego zakrętu dziejów i że głębokie przemiany, które określają ten zakręt, nie odnoszą się tylko do zewnętrznej lub obiektywnej postaci naszego świata (nauki i techniki, instytucji ekonomicznych, społecznych i politycznych), ale dotyczą także samego człowieka, to znaczy sposobu, w jaki uświadamia on sobie swoją egzystencję jako żywy i przeżywany stosunek do samego siebie, do swej przeszłości, do swej przyszłości, do otaczającej go przyrody, do innych ludzi, a wreszcie do tajemnicy bytu, która go niesie i ogarnia (poczucie świętości), to należy oczekiwać jakichś zmian nie mniej ważnych w dziedzinie wrażliwości religijnej i życia religijnego *.

Te zmiany właśnie konstatujemy. Utrzymywać, że świat przeżywa kryzys religijny — oklepany to frazes w literaturze naszych czasów. Wyrażenie to, jak wszystkie inne komunały, kryje w sobie jednak wielką prawdę i trafnie określa sytuację religii we współczesnym świecie, pod warunkiem, by nie trzymać się bieżącego i powierzchownego znaczenia słowa „kryzys", ale by mu nadać jego początkowe, a głębokie znaczenie. „Kryzys" pochodzi od greckiego czasownika *krinein*, który znaczy „sądzić", „rozróżniać", podobnie jak słowo „krytyka", oznaczające refleksję człowieka nad swoją myślą i nad swoim postępowaniem, aby tę myśl i to postępowanie osądzić, oddzielić w nich to, co jest w nich coś warte, od tego, co nim nie jest, to, co jest prawdą autentyczną, niewzruszoną, od tego, co jest tylko powierzchowną i prowizoryczną osłoną.

Fakt, że wiara religijna ludzkości przechodzi w tej chwili przez „kryzys", świadczy o tym, że nastąpiła konfrontacja tej wiary ze światem, nagabywanie jej przez świat, osądzanie jej i kwestionowanie. Tym samym została ona wezwana do zekwestionowania

---

* Niniejszy artykuł stanowi rozdział książki pt. *La foi écoute le monde*, Paris 1964, Éd. Univ. Jej Autor, kanonik A. Dondeyne, jest profesorem w Uniwersytecie katolickim w Louvain, w Belgii.

samej siebie, do krytyki samej siebie, czyli do lepszego rozróżniania w sobie tego co zasadnicze od tego co drugorzędne, tego, co w niej jest po wszystkie czasy, od tego, co stanowi tylko formę przejściową. Krótko mówiąc, wiara religijna została wezwana do pogłębienia się i oczyszczenia.

Ową *krisis* właśnie, czyli zakwestionowanie wiary religijnej, odnajdujemy w trzech głównych zdarzeniach, które charakteryzują dzisiaj sytuację religii:

1. fakt, że wiara, nawet u wierzących, utraciła dawny swój charakter czegoś, co jest zrozumiałe samo przez się, co jest „zupełnie naturalne": nazwiemy to „problematyzacją" wiary lub zakwestionowaniem wiary,

2. fakt masowego ateizmu współczesnego, który pretenduje do rangi ateizmu humanistycznego, historycznego, i politycznego, a który występuje jako taki w imię emancypacji technicznej i społecznej,

3. odnowa religijna, która jako owoc tego zakwestionowania w sposób widoczny zakłada oczyszczający powrót do źródeł.

WIARA JAKO PROBLEM

Jednym z najbardziej znamiennych rysów naszej epoki, powiedział K. Jaspers, jest to, że żyjemy w świecie, „który utracił naiwność". Sprawdza się to szczególnie w stosunku do świata wierzeń religijnych.

Wśród różnorodnych kwestii, jakie wiara chrześcijańska zawsze wywoływała, istnieje jedna wyrastająca w obecnej chwili ponad inne, ta mianowicie, że dla wielu wierzących sama wiara stanowi dziś problem.

Problemem dla człowieka staje się coś, co, jak to nazywa Gabriel Marcel, traci swój „całkowicie naturalny" charakter, przestaje być „zrozumiałe samo przez się".

Owo „powstawanie zagadnienia" czy też „zakwestionowanie" wiary gra wielką rolę w przejściu od świadomości naiwnej, nierefleksyjnej i bezimiennej do świadomości myślącej, osobistej i wolnej. Pierwsze pojęcia, jakie człowiek wytwarza sobie o życiu i o wszechświecie, pochodzą ze środowiska kulturowego, w łonie którego wiedzie on rodzaj anonimowej egzystencji, i dlatego wydają mu się one „zrozumiałe same przez się", stanowiące część składową jego świata. Dla dziecka pięcioletniego św. Mikołaj nie jest problemem, dla człowieka pierwotnego ingerencja dobrych i złych duchów w życiu codziennym nie wywołuje zagadnienia: to co nadprzyrodzone i cudowne stanowi jedno z naturą. Dla kogoś, kto nie zna filozoficznego problemu postrzegania, żad-

nej trudności myślowej nie stanowi fakt, że gdy otwieramy oczy spojrzenie nasze pada na przedmioty: wydaje mu się to zupełnie proste; oko bowiem jest według niego stworzone przez naturę do tego, aby spostrzegać świat zewnętrzny.

W Średniowieczu dla człowieka wierzącego wiara w Boga nie stanowiła żadnego problemu, wydawała się rzeczą najnaturalniejszą w świecie. Niewiara była raczej czymś niesłychanym, czymś nie do pomyślenia. Tak samo — aż do naszych czasów — rzecz się przedstawiała dla wielkiej masy tych, którzy wyrośli w atmosferze religijnej. Otóż ten stan rzeczy bardzo szybko ulega zmianie.

Wszyscy, którzy zajmują się młodzieżą, konstatują z łatwością, że bardzo dużo młodych, chłopców i dziewcząt poniżej lat 20 — chociaż pochodzą ze środowisk jak najbardziej chrześcijańskich — nie przyjmują jednak na ślepo tego, co im się podaje na lekcjach religii i mają trudności z niektórymi artykułami wiary (Opatrzność i wolność, grzech pierworodny, obecność eucharystyczna, zbawienie niewiernych, niebo, piekło), trudności, o których w ich wieku my byśmy nigdy nie pomyśleli. Obecnie, w kołach wiedzy religijnej, wiernych zdają się najbadziej interesować podstawowe punkty wiary. Pozwolę sobie zacytować coś ze swoich doświadczeń osobistych: prowadziłem w życiu pokaźną liczbę kursów i konferencji. Jeśli porównuję tematy, o które mnie proszono dawniej, z tymi, które są na porządku dziennym w obecnej chwili, to wynika z tego, że zainteresowania publiczności uległy głębokim zmianom. 20 lat temu domagano się głównie takich tematów jak: wiara i polityka, religia a kultura, apostolstwo świeckich. Obecnie pożądane są konferencje o ateizmie i o istnieniu Boga, o grzechu, o Opatrzności, o zbawieniu niewierzących, o tym, czy Kościół ma jeszcze szanse?

Każdą co prawda epokę cechowały jakieś zagadnienia własne. Walki trynitarne rozdzierały pierwsze wieki chrześcijaństwa, walki chrystologiczne — wieki IV i V. W Średniowieczu powstało zagadnienie, czy filozofia Arystotelesa da się pogodzić z wiarą. W XVI stuleciu, stuleciu Reformacji, zakwestionowana została sama struktura Kościoła, jego założenie hierarchiczne. W wieku XIX powstał dylemat nauka-wiara. Porównując problematykę religijną XX stulecia z problematyką przeszłości, stwierdzamy dwie rzeczy: problematyka ta upowszechniła się ponieważ interesują się nią coraz bardziej najszersze warstwy ludowe; stała się też bardziej radykalna, to znaczy, że sięgnęła aż do korzeni wiary chrześcijańskiej i że kwestionuje sam sens wiary.

Coraz mocniej staje przed nami alternatywa *to be or not to be*. Człowiek współczesny kwestionuje bowiem nie tyle taki czy inny punkt wiary, ile samo znaczenie wiary, charakter nadprzyrodzony i boski chrystianizmu, jednym słowem podstawy naszej religii. Czy

religia chrześcijańska, czy Kościół Chrystusowy zawdzięczają swój początek naprawdę wkroczeniu Boga w dzieje ludzkości, czy też wiara chrześcijańska jest tylko jakąś postacią świadomości, wytworem umysłu ludzkiego, tak jak mitologia grecka, stoicyzm, moralność Konfucjusza lub asceza buddyjska.

Czy Chrystus jest tylko geniuszem religijnym podobnym do innych założycieli religii, czy też jest rzeczywiście Emmanuelem, Słowem Bożym, które mieszkało między nami i które musimy uznać za jedynego Zbawiciela?

Oto pytania, które zajmują dzisiaj wierzących. Lecz nie wystarczy stwierdzić, że we współczesnej problematyce wiary dokonała się jakaś zmiana. Należy — i to jest ważniejsze — doszukać się jej przyczyn.

DWA WYTŁUMACZENIA, KTÓRE NALEŻY ODRZUCIĆ

1. Wobec sytuacji, którą właśnie opisaliśmy, najprościej byłoby powiedzieć, że człowiek współczesny, zdeformowany przez metody tzw. czysto naukowego myślenia nie jest już zdolny pojąć starych dowodów na istnienie Boga i przeprowadzić prawidłowego rozumowania teologicznego, zbudowanego według reguł zdrowej logiki. Wszystko sprowadziłoby się więc tylko do zagadnienia formacji intelektualnej.

Taki sposób interpretowania rzeczy jest bardzo niebezpieczny, gdyż przechodzi obok problemów zasadniczych i nawet przeszkadza je widzieć.

Człowiek współczesny nie jest ani mniej, ani bardziej inteligentny od swoich przodków i nic nie pozwala mniemać, że zmniejszyły się jego uzdolnienia filozoficzne. Znamieniem naszej epoki jest nawet prawdziwy rozkwit myśli filozoficznej i — jak zawsze — myśl ta ma swoich głównych przedstawicieli zarówno wśród wierzących jak i niewierzących i nie można mówić z czystym sumieniem, że pierwsi są inteligentniejsi od drugich.

Natomiast zmieniło się to, że człowiek współczesny jest od swoich przodków bardziej wymagający w dziedzinie wiary. Stwierdziłem wielokrotnie, że trudności, jakie nam z całą spontanicznością przedstawiają młodzi studenci i studentki oraz młodzi robotnicy są dokładnie takie same jak te trudności, które w obecnej chwili zajmują najlepszych teologów, przynajmniej tych, którzy nie opancerzyli się przed współczesną myślą.

Zmieniła się także wrażliwość współczesnego człowieka, co także jest źródłem licznych współczesnych trudności związanych z wiarą, mówiąc ściśle związanych z pewnymi tradycyjnymi przedstawieniami wiary. Kiedy św. Augustyn utrzymywał, że przez jedyny

grzech ludzkość cała stanęła przed Bogiem jako *massa damnata*, to nie raziło to zbytnio ani jego, ani jego słuchaczy, podczas gdy dla nas stanowi to trudność niewątpliwą. Nie dlatego, że jesteśmy subtelniejsi od św. Augustyna, ale dlatego, że nasza wrażliwość jest inna. Przykłady w tym zakresie można by mnożyć bez trudu.

2. Inne wytłumaczenie faktu, że wiara staje się problemem, polega na przypuszczeniu, iż łączy się to z rozluźnieniem moralności. Utrzymuje się, że wiara przestała być oczywista, ponieważ obniżył się ogólny poziom etyczny. Innymi słowy uważa się, że jeśli człowiek współczesny z większą niż dawniej trudnością przyjmuje Słowo Boże, to dzieje się tak dlatego, iż woli żyć tak, jak mu się podoba, i dogadzać swoim najniższym instynktom, aniżeli słuchać głosu Bożego. Czyli że ostatecznie chodziłoby tu raczej o złą wolę czy też o złą wiarę. Ale to tłumaczenie też nie jest do utrzymania.

Nie twierdzimy, że nie ma żadnego związku między wiarą a moralnością, religia prawdziwa musi wzbudzać dobre obyczaje i na odwrót, rozluźnienie obyczajów jest przeszkodą dla rozkwitu intensywnego życia wewnętrznego. Część niechęci do Kościoła, część wątpliwości teologicznych powstała bez wątpienia przez to, że tak wielu wierzących nie dostraja swego życia religijnego do zasad Kościoła. Ale to nie tłumaczy wszystkiego.

Wiara i obyczaje nie są aż tak dalece ze sobą związane, by kroczyć zawsze razem. Możemy spotkać się poza wiarą z bardzo wzniosłym życiem moralnym, natomiast wiara nie rodzi moralności spontanicznie. Uważamy często Średniowiecze za złoty wiek wiary chrześcijańskiej; wolno jednak postawić pytanie, czy był to także złoty wiek moralności. Historycy powiadają, że w Wiekach Średnich, tak samo jak dzisiaj, zwykłym tematem kazań niedzielnych było oburzenie na zepsucie obyczajów, jakiego przedtem nigdy nie widziano — z tą różnicą, że wówczas wielka część zarówno wyższego, jak i niższego kleru nie była obca temu zepsuciu i w wielu bardzo wypadkach dawała zły przykład.

Zapewne, nasza epoka ma swoje wady, ale nie brak jej ani wielkości moralnej, ani heroizmu. Nigdy nie poświęcano tyle troski dzieciom, młodzieży, chorym, starcom, obłąkanym, a nawet przestępcom. Wiem doskonale, co mi na to odpowiedzą zwolennicy „starych, dobrych czasów": wszystko to nie ma nic wspólnego z moralnością, albowiem owej zachwycającej troskliwości nie zawdzięczamy jakiejś cnotliwej inicjatywie prywatnej, ale anonimowemu, neutralnemu państwu. Odpowiedź nietrudno znaleźć. Czy to Państwo anonimowe czuwa przy łożu chorych, pociesza starców, usiłuje rehabilitować przestępców, aby ich z powrotem włączyć do społeczeństwa? Udział państwa w tym wszystkim polega na gromadzeniu niezbędnych funduszów, aby owa opieka mogła odbywać

się na wielką skalę. Ale nawet te fundusze nie spadają z nieba, nie są wytworem anonimowego Państwa. To obywatele — zarówno inteligencja, jak i wielka masa robotników — odstępują wspólnocie część swoich wynagrodzeń w formie podatków, aby było ostatecznie trochę mniej cierpienia i trochę więcej szczęścia na tej ziemi. Zresztą, jak to wykazaliśmy powyżej, „postęp społeczny" tak charakterystyczny dla naszych czasów zawiera w sobie coś zupełnie innego niż wzrost materialnego bogactwa. Postęp społeczny zawiera w sobie postęp moralny: świadczy o wzmożonej trosce o prawdę i sprawiedliwość, o równość i braterstwo, o solidarność i odpowiedzialność zbiorową.

Co zaś do miłosierdzia, to i ono nie zniknęło z tego świata. Niechaj tylko radio doniesie o jakiejś katastrofie — czy to o wypadku w kopalni, czy o lawinie, czy o trzęsieniu ziemi — natychmiast pomoc napływa zewsząd i nie szczędzi się wysiłków ponad siły, by ratować ludzkie życie. Chociaż miłosierdzie nie jest już dzisiaj monopolem instytucji zakonnych, to jednak nie straciło ono swojego moralnego znaczenia, wręcz przeciwnie; jest to dowód, jak dalece chrześcijańskie pojęcie „miłości bliźniego" podbiło świat.

W każdym razie sprowadzanie dzisiejszego kryzysu religijnego wyłącznie do obniżenia się poziomu moralnego ludzkości nie jest słuszne. Jak zobaczymy dalej, jedna z przyczyn odchodzenia od wiary leży, być może, w fakcie, że tak wielu katolików zdaje się zupełnie nie rozumieć wielkości etycznej naszych czasów. Wynik jest taki, że nie nawiązuje się dialog pomiędzy posłannictwem chrześcijańskim, a światem współczesnym, gdyż posłannictwo religijne nie ma już wpływu na etyczne dążenia człowieka, które zawsze były, a dla wielu zawsze będą pierwszym krokiem do odkrycia Boga.

Fakt, że w oczach dzisiaj wierzącego człowieka wiara religijna straciła charakter czegoś „zupełnie naturalnego" i „zrozumiałego samo przez się" wynika w znacznej mierze z tego, co powyżej określiliśmy jako e t h o s, a co jest klimatem kulturowym, duchowym i etycznym naszych czasów.

DUCH ŚCISŁOŚCI I KRYTYKI NAUKOWEJ

Nauki szczegółowe, zarówno przyrodnicze jak i historyczne, rozwinęły we współczesnym człowieku zadziwiający zmysł krytyczny i wyostrzyły jego poczucie rzeczywistości. Co za tym idzie człowiek współczesny jest mniej naiwny, bardziej wymagający w stosunku do wszystkiego co wymyka się spod kontroli doświadczenia, a więc do tego co nadzwyczajne, co cudowne, co nadprzyrodzone (w szerokim znaczeniu tego słowa).

Mentalność pierwotną — która jest w pewnej mierze mentalnością wszelkiej egzystencji przednaukowej — cechuje spontaniczne, niemal naturalne zaufanie do tego, co nadprzyrodzone. Termin ten, użyty tutaj w jego najbardziej nieokreślonym i najszerszym znaczeniu, obejmuje zarówno tajemniczy, sakralny wymiar wszechświata jak i siły wyrastające ponad naturę. Człowiek pierwotny czuje się swobodniej w owym tajemniczym świecie nadprzyrodzoności, aniżeli we wszechświecie praw fizycznych, takich jak zostały tu określone przez nauki ścisłe. Toteż wkraczanie mocy nadprzyrodzonych — duchów, aniołów, demonów, Boga — w grę zjawisk naturalnych i w bieg dziejów nie przedstawia dla niego żadnego problemu.

Ponad wielkimi zjawiskami, będącymi poza zasięgiem władzy ludzkiej, takimi jak błyskawica i piorun, słońce i deszcz, narodziny, choroba i śmierć, człowiek pierwotny dostrzega obecność mocy nadprzyrodzonych. Oto dlaczego bóg ludów archaicznych posiada tak często przymioty boga naturalistycznego: piorun jest narzędziem Bożego gniewu, deszcz i słońce są przejawami jego przychylności. Życie i śmierć zwłaszcza, jako zdarzenia, na które człowiek nie ma żadnego wpływu, są uważane za bezpośrednią interwencję Boga: Bóg daje życie i Bóg je odbiera, mówi Pismo.

Człowiek współczesny natomiast szuka dla tych faktów wyjaśnienia naturalnego, gdyż postępy nauki doprowadziły go do wniosku, że natura stanowi jedną całość, obwód zamknięty, że wszystkie zjawiska przyrody, łącznie z życiem biologicznym człowieka są poddane jednakowym prawom, muszą więc być wyjaśniane przede wszystkim w oparciu o te prawa.

Nic zatem dziwnego, że świat nasz podlega procesowi desakralizacji i że poczuciu prawdziwej nadprzyrodzoności grozi poważne niebezpieczeństwo. Mówimy jeszcze o „pogodzie Pana Boga", ale znaczenie, które nadajemy tym słowom jest bardzo przestarzałe, skoro co rano radio daje nam zapowiedź pogody i widzimy już jak świta dzień, gdy człowiek sam będzie decydował o deszczu i o pogodzie. Czy znaczy to, że nasi dziadkowie nie mieli racji widząc rękę Bożą w wielkich zjawiskach naturalnych i w znamiennych zdarzeniach dziejów? Nie, ponieważ nic się nie wymknie Wszechmocy Bożej. Chcemy tylko powiedzieć, że w każdym człowieku, zatem i w każdym z nas, pozostało coś z człowieka pierwotnego. Gdy wszystko idzie dobrze, sądzimy, że możemy obejść się bez Boga. Trzeba nadzwyczajnych wydarzeń, wobec których ujawnia się nasza bezsilność (wojna, katastrofy, śmierć), abyśmy sobie przypomnieli Boga. Znaczy to, że jesteśmy zawsze skłonni robić sobie z Boga jakiegoś *Deus ex machina*. Lecz dla takiego

Boga jest coraz mniej miejsca w świecie, który jest coraz bardziej uzależniony od człowieka.

Więcej jeszcze aniżeli nauki przyrodnicze wpłynęła na naszą religijną wizję świata i historii krytyka historyczna, rozwijająca w nas poczucie rzeczywistości.

Człowiek współczesny żywi szacunek dla danych historycznych, szacunek, którego nie znali starożytni. Dokładne fakty z przeszłości, choćby nawet ich okruchy, silniej do nas przemawiają, niż najwznioślejsze epopeje, o ile są one poetycką fikcją. W *Iliadzie* wzruszają nas nie fantastyczne czyny bohaterów, ale świat Homera, to znaczy sposób, w jaki Grecy z czasów Homera rozumieli i przeżywali swój byt-w-świecie, rozwiązywali wiekuiste sprawy ludzkie, zagadnienia cierpienia i śmierci, wolności i konieczności, zła i winy. Bohaterami świata chrześcijańskiego są święci, epopea chrześcijańska nosi nazwę hagiografii lub żywotów świętych. Wszyscy wiemy, że hagiografia starożytna usiłowała czynić ze świętych jakiś cud nieustający, jakichś ludzi nadzwyczajnych, którym Bóg przeznaczył żywot odbiegający od normalnego ludzkiego życia. Człowiek współczesny żywi odrazę do tego rodzaju hagiografii. Nas obchodzi, nas wzrusza w świętych to właśnie, że byli ludźmi takimi jak my, że ich życie było walką tak jak nasze, z tą różnicą, że my upadamy tam, gdzie oni zachowują wierność Bożemu Słowu.

Ten realizm historyczny przeniknął głęboko teologie naszych czasów, w szczególności egzegezę biblijną i odnowił w ten sposób nasze poglądy na historię świętą, to znaczy na historię nadprzyrodzonego wkroczenia Boga w bieg dziejów dla zbawienia ludzi. Co za tym idzie, inaczej teraz widzimy współzależność historii świętej i historii świeckiej, lepiej rozumiemy olbrzymią rolę człowieka w dziele zbawienia: zmusza nas to do oczyszczenia i do pogłębienia naszego pojęcia nadprzyrodzoności (na przykład objawienia i natchnienia). Księgi święte, które zawierają słowo Boże, są pismami najautentyczniej ludzkimi, zakorzenionymi w danej kulturze i należącymi do określonego rodzaju literackiego; winno się więc je badać tymi samymi metodami naukowymi, którymi posługujemy się przy studiach nad jakimkolwiek innym tekstem. Dzięki lepszemu zaznajomieniu się z literaturą Starego Testamentu zdobyliśmy trafniejszy pogląd na religijną historię Izraela i jego rolę w ekonomii zbawienia. Dla teologii współczesnej cudowność Izraela nie polega na fantastyczności jego narodowej historii, tak jakby ona była jednym ciągiem cudownych wydarzeń: Bóg spaceruje z Adamem po ziemskim raju, rozmawia w namiocie z Abrahamem, powierza Mojżeszowi tablice praw, w obłoku towarzyszy ludowi żydowskiemu w wędrówce przez pustynię, walczy u boku Jozuego dla zdobycia ziemi Chanaan, przez usta proroka Samuela nakazuje Saulowi po-

walić Amaleka, rzucić klątwę na wszystko, co doń należy, i uśmiercić „tak mężów jak i kobiety, młodzież i dzieci, woły i owce, wielbłądy i osły" (I Sm 15 1—3). Prawdziwa wielkość Izraela zawarta jest przede wszystkim w dziejach jego wiary religijnej, która przy pomocy łaski Bożej, pod wpływem kilku ludzi żyjących w bliskości Boga i poprzez liczne doświadczenia zdołała osiągnąć wysoki stopień czystości i uczyniła z Izraela narzędzie zbawienia w rękach Boga. To samo odnosi się do Nowego Testamentu. Krytyczne studium literatury Nowego Testamentu nauczyło nas, że obecność Słowa Bożego w Jezusie w niczym nie pomniejszyła jego człowieczeństwa, pojmujemy teraz lepiej, co to znaczy, że „Słowo ciałem się stało", że Słowo zamieszkało między nami, konkretny człowiek, historycznie określony.

Stosowanie metody historycznej do teologii oddało nieocenione usługi, wyswobodziło wiarę ze zbyt antropomorficznego pojęcia Boga i z uwielbienia dla takiej cudowności, która bardziej porusza wyobraźnię, aniżeli nawiązuje kontakt duszy z Bogiem i uświęca codzienną rzeczywistość życia. Prawdą jest jednak także, że owa odnowa teologii pod wpływem metody historycznej odbyła się nie bez wstrząsów i konfliktów. Dokonała się wśród ustawicznych napięć i kryzysów wiary, z których najboleśniejszy był kryzys modernizmu.

Można by powiedzieć, że kryzys, jaki myśl religijna przeszła kilka lat temu na płaszczyźnie wiedzy teologicznej (pytanie, czy ten kryzys w ogóle się skończył?), rozciąga się teraz na ogół wierzących. Nie jest tajemnicą dla nikogo, że wśród pracowników fizycznych i inteligencji większość przestała „wierzyć" — jak mówią — w stworzenie świata w 6 dni, w uformowanie niewiasty z żebra Adamowego, w życie w raju pierwszej pary małżeńskiej, w potop, w słońce, które się zatrzymało na rozkaz Jozuego, w przebywanie Jonasza w brzuchu wieloryba itd. Samo w sobie zjawisko to jest zbawienne, ponieważ pomaga oczyszczać wiarę, niebezpieczeństwo natomiast polega na czym innym: oto dla wielu ludzi proces taki jest pretekstem do odrzucenia tego, co zasadnicze razem z tym co uboczne, do kwestionowania rzeczy zasadniczych, do traktowania chrystianizmu jako czegoś przestarzałego, zdystansowanego przez naukę. Wiem doskonale, że wzmiankowane tu przez nas trudności są małej wagi i że teologia współczesna dawno sobie z nimi poradziła. Każdemu dziś wiadomo, że Księgi Święte nie są traktatami naukowymi o początku świata, życia czy też człowieka, lecz że są pismami religijnymi swojej epoki. Z dwóch powodów jednakże trudności te należy traktować poważnie. Nie zapominajmy, że niektóre z nich, chociaż z łatwością przechodzimy teraz nad nimi do porządku dziennego, pięćdziesiąt lat temu nawet

dla uczonych — nie były wcale takie proste do rozstrzygnięcia i niejednego teologa doprowadziły do trudności w wierze. Co więcej, trudności te, choć tak często banalne, mają swe źródła w czymś głębszym i ważniejszym dla przyszłości wiary religijnej — źródłami tymi są: troska o prawdę i o rzeczywistość historyczną. Religia pozostawiająca zbyt wiele miejsca fantastyczności, cudowności, „niewiarygodności" nie byłaby na miarę człowieka współczesnego, byłaby szkołą sceptycyzmu raczej niż wiary. Chrystianizm przeznaczając człowieka do tego, co nadprzyrodzone, nie musi sprawiać wrażenia, że wprowadza go tym samym do świata nierealnego i fantastycznego. „Nadprzyrodzony" nie jest synonimem „przeciwnego naturze". Gdy teologia zapewnia, że to, co nadnaturalne, nie niszczy natury, rozumie przez to, że nie zakłóca ono naturalnego biegu historii. Łaska wiary, która zbliża człowieka do Boga, nie wycofuje go ze świata, z egzystencji ziemskiej, historycznej, ale nakłada na niego jeszcze większą odpowiedzialność w życiu codziennym i w dziejach ludzkości.

Wielkim zadaniem katechezy współczesnej jest wypracowanie takiego sposobu przedstawiania wiary, który by nas jednocześnie bardziej zbliżał do Boga i do historycznej autentyczności życia.

UNIFIKACJA ŚWIATA

Drugą częścią składową naszego „bytu-na-ziemi", nie mniej ważną dla naszej sytuacji religijnej, jest unifikacja naszego świata i rozszerzenie naszego życiowego widnokręgu.

Człowiek Średniowiecza żył w świecie duchowym jednolitym. Jego przekonania i sposób bycia były określone przez środowisko. Aby mieć opinię odmienną od opinii otoczenia, trzeba było temperamentu rewolucjonisty. Zresztą było się i uważanym za takiego.

Technika współczesna, jak widzieliśmy, obaliła przegrody, które ongiś dzieliły ludzi, kraje i ludy, i uczyniła człowieka obywatelem świata. Wchodzi on codziennie w kontakt z najróżnorodniejszymi formami kultury i religii, ociera się o wierzących i niewierzących. Wszędzie spotyka ludzi uczciwych i nieuczciwych, mających mocne przekonania i sceptyków. Dla człowieka współczesnego wyrozumiałość, szerokość umysłu i tolerancja są cnotami niezbędnymi, natomiast trzeba mieć silną osobowość i mocno ugruntowane przekonania, aby nie ulec czemuś w rodzaju sceptycyzmu czy relatywizmu. Fakt, że człowiek współczesny mniej niż dawniej ulega naciskowi wspólnoty, do której należy, ma ten nieunikniony skutek, że wiara dzieciństwa przestaje mu się wydawać „zrozumiała sama

przez się". Zastanawia się, kto ma rację, katolicy czy protestanci. na czym dokładnie polega różnica pomiędzy myślą chrześcijańską, a niechrześcijańską, skąd bierze się wyższość wiary chrześcijańskiej, na czym się ta wiara opiera, gdy podaje się za niosącą zbawienie?

Ową świadomość różnorodności kultur łączymy teraz z poczuciem solidarności ludzkiej. Człowiek współczesny zapytuje się z niepokojem o znaczenie i sens zasady „poza Kościołem nie ma zbawienia". Wie on obecnie, że chrystianizm obejmuje jedynie mniejszość ludności świata i że wzrost demograficzny działa na rzecz świata nie-chrześcijan. Co znaczy — w oczach Boga — ta olbrzymia masa nieochrzczonych? Właściwe nam poczucie demokracji i braterstwa nie pozwala nam patrzeć z upodobaniem na siebie jako na grupkę wybranych spośród wielkiej „masy potępionych".

Niebezpieczeństwo indyferentyzmu lub relatywizmu religijnego jest tym większe, iż człowiek współczesny wie, że chrystianizm w ramach historii powszechnej łącznie z prehistorią ludzkości jest zjawiskiem niedawnym. Człowiek średniowieczny znajdował w Biblii całkowity obraz świata: Chrystus był zwornikiem tego świata, ponieważ historia powszechna liczyła według Średniowiecza tylko dwa rozdziały: Stary i Nowy Testament, oraz dwa ludy, lud Starego i lud Nowego Przymierza. Co zaś do pogan, to byli oni obywatelami drugiego rzędu. Chrystocentryzm stanowił nie tylko prawdę nadprzyrodzoną, lecz istotę samą historii kultury ludzkiej.

Człowiekowi współczesnemu narzuca się zupełnie odmienna wizja świata, ukształtowana według całkowicie innych kryteriów. Ziemia to dla nas maleńki punkcik, rzucony w przestrzeń, zgubiona planeta, która we wszechświecie galaktyk nie zajmuje więcej miejsca niż pyłek kurzu. Człowiek pojawił się na tym świecie jakieś 500.000 lat temu, podczas gdy chrystianizm nie liczy sobie nawet 2.000 lat.

Wiem, że to wszystko niczego nie zmienia, jeśli idzie o tajemnicę wiary, stawia jednak raz jeszcze problem wartości chrystianizmu w oczach historii powszechnej, jego uniwersalizmu jako orędzia zbawienia dla całej ludzkości.

ZŁOŻONOŚĆ WSPÓŁCZESNEJ CYWILIZACJI

Trzecim aspektem naszego bytu-w-świecie, z którym trzeba się liczyć, aby zrozumieć sytuację religijną współczesnego człowieka, jest złożoność współczesnej cywilizacji i ciężkie zadanie, jakie dzisiaj jej przypada.

Mówiliśmy, że historia ludzkości znajduje się na jakimś zakręcie.

Nauka i technika otworzyły przed ludzkością olbrzymie pole możliwości i zaprasza ją do budowy świata nowego, który byłby prawdziwym mieszkaniem dla wszystkich.

Z tego powodu człowiek współczesny stanął w obliczu przytłaczających go zadań. Grozi nam, że staniemy się niewolnikami lub ofiarami tej techniki, którą stworzyliśmy dla swojego wyzwolenia. Życie staje się coraz bardziej przeładowane, szaleńczo ruchliwe. *Struggle for life* coraz bardziej nieubłagana. Zadania państwa są coraz cięższe a jego organizacja coraz bardziej skomplikowana. Sprawy zaś wspólnoty międzynarodowej gmatwają się tak dalece, że zdają się przerastać siły męża stanu.

Jakiż tego związek z życiem religijnym? Ten oto, że ośrodki zainteresowań zostały przesunięte, a życie religijne jest i będzie coraz bardziej wypierane przez życie świeckie. Z puktu widzenia duchowego społeczeństwo średniowieczne było nie tylko jednorodne, ale stanowiło głęboką jedność. Wiara chrześcijańska była jego zwornikiem i jego duszą. To co świeckie i to co religijne przenikało wspólnie życie indywidualne i społeczne. Społeczeństwo współczesne natomiast przeprowadza bardzo wyraźnią linię demarkacyjną pomiędzy tym, co świeckie, a tym, co religijne. Samo w sobie jest to dobrą rzeczą, ponieważ postęp cywilizacji pociąga za sobą z konieczności coraz większe zróżnicowanie funkcji i wartości. Niebezpieczeństwo polega na czym innym: czy wzrastająca złożoność współczesnej cywilizacji nie pochłonie do tego stopnia życia ludzkiego, że już nie zostanie miejsca na życie religijne? Co się dzieje z wewnętrznym życiem duszy w tym rozdygotanym naszym życiu? Co się dzieje ze stosunkiem duszy do Boga?

To nie wszystko. Obserwując życie współczesnego świata odnosimy czasem wrażenie, że chrystianizm zajmuje w nim bardzo mało miejsca, tak mało, że istnieje raczej na marginesie historii świeckiej. Prawda, że jest to częściowo winą samych chrześcijan. Kościół nazbyt długo sprawiał wrażenie jakiegoś „rezerwatu" w łonie rozwijającego się społeczeństwa. Gdy przyglądamy się trzem wielkim ewenementom stojącym u progu naszej epoki: 1 — odkryciu nowoczesnej nauki zaczynając od Kartezjusza, Galileusza, a poźniej Darwina, 2 — upadkowi *Ancien Régime*'u i nastaniu ustrojów wolnościowych, 3 — awansowi społecznemu w drugiej połowie zeszłego stulecia, to trzeba powiedzieć, ku naszemu wstydowi, że reakcja wspólnoty chrześcijańskiej na te zjawiska była w ciągu względnie długiego czasu bardzo wstrzemięźliwa, opanowana bardziej niepokojem, aniżeli nadzieją, zwrócona ku przeszłości, a nie ku przyszłości. Było to tym groźniejsze, że, jak to uprzednio podkreślaliśmy, tym trzem wydarzeniom nie zbywało na autentycznej wielkości moralnej. Katolicy długo nie potrafili dostrzec moralnego

wymiaru tych zdarzeń. Na ławie szkolnej, na kursach apologetyki, gdy była mowa o Galileuszu, nasi profesorowie naprawdę robili co mogli, aby nie oskarżać teologów Św. Oficjum, ale ani słowem nie podkreślali, jaką odwagą musieli się odznaczać pierwsi pionierzy nauki, by walczyć z duchem czasu, by zachować wierność dla swego ideału naukowego. W niektórych środowiskach katolickich, na szczęście coraz rzadszych, Rewolucja francuska uważana jest wciąż jeszcze za punkt wyjścia dla wszystkich nieszczęść naszych czasów, a pierwsze strajki za akty buntu. Ale to, że byli ludzie, którzy narażali życie, aby ich dzieci i wnuki miały mniej ciężki los i aby na świecie było trochę więcej sprawiedliwości i solidarności ludzkiej, tego nasi „dobrze myślący" zdawali się nie wiedzieć. Owo zaślepienie wielu kotolików wyrządziło wielką krzywdę chrześcijaństwu. Każda epoka ma swoją własną hierarchię wartości, zarówno w dziedzinie sztuki i literatury, jak i w dziedzinie wartości etycznych. Gdy w środowiskach chrześcijańskich wrażliwość na wartości etyczne nie jest zharmonizowana z wrażliwością świata, dialog staje się prawie niemożliwy i posłannictwo chrześcijańskie nie chwyta. Znajdujemy się wtedy w sytuacji tych rodzin, w których rodzice nie spostrzegają w porę, że ich syn nie jest już dzieckiem, że stał się młodzieńcem i że jego sposób patrzenia na rzeczy już nie jest ten sam. A wtedy powstaje przepaść między dwoma pokoleniami, chłopak nie ma już zaufania do rodziców, ma wrażenie, że nie jest rozumiany, gdyż wszystko co robi jest źle interpretowane. Ma on wrażenie, że jego rodzice należą do innego świata.

Jakiż z tego wszystkiego wniosek?

Wskazany przez nas związek istniejący — jak się zdaje — pomiędzy sytuacją religijną człowieka współczesnego a jego integracją w świecie jest rzeczą niezmiernie ważną dla przyszłości chrystianizmu. Gdybyśmy mieli do czynienia tylko ze złą wolą, lub ze złą wiarą, to mielibyśmy prawo do wielkiego pesymizmu. Ale musimy liczyć się z okolicznościami życia i z odwróceniem wartości, które sprawiają, że dla człowieka XX wieku wiara nie jest już czymś tak oczywistym, jak dla człowieka wieków średnich. Stwierdzamy wówczas, że idzie tu nie tyle o upadek wiary, co o „kryzys wzrostu", który może prowadzić do bardziej czystego, bardziej osobistego, bardziej autentycznego życia duchowego. W świecie takim jak nasz niewiele jest miejsca dla wiary anonimowej i formalistycznej, wiary, na której się biernie poprzestaje. W zaraniu ery chrześcijańskiej wiara w Chrystusa też nie wydawała się „zrozumiała sama przez się", była „zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan" (1 Kor 1, 23). A jednak podbiła cały świat, a to, co wydawało się słabością, było „mocą i mądrością Bożą" (1 Kor 1, 24).

ATEIZM WSPÓŁCZESNY

Zacznijmy od paru uwag wstępnych.

Przedstawianie współczesnego ateizmu jako a n t y - t e i z m u stało się omal że obyczajem w środowisku chrześcijańskim. Jest to sposób przedstawiania, który niewiele objaśnia. Albo chcemy wyrazić bojowy charakter ateizmu aktualnego, chociaż ta bojowość wcale nie jest jego monopolem: z natury rzeczy ateizm zwalcza swoje przeciwieństwo: wiarę w Boga. Albo też posługujemy się zwrotem „anty-teizm", aby sugerować że ateizm nowoczesny stanowi coś więcej niż prostą negację Boga, że stanowi pozytywne odrzucenie Boga. To jednak wyrażenie: „pozytywne odrzucenie Boga" jest jak najbardziej dwuznaczne i ma zwykle inne znaczenie w ustach wierzącego, a inne w ustach niewierzącego. Dla wierzącego oznacza ono postawę kogoś, kto wewnętrznie wierzy w Boga, i bądź ma świadomość obecności Bożej w świecie, bądź też — przy dobrej woli — łatwo by sobie tę obecność Boga w świecie uświadomił — woli jednak zachować swoją autonomię, odrzuca zatem fakt tej obecności, występuje przeciwko niej, p r z e c i w k o Bogu (stąd pojęcie anty-teizmu), co dla wierzącego jest szczytem niegodziwości. Dla niewierzącego natomiast być „przeciwko Bogu" znaczy być przeciwko w i e r z e w Boga, sam fakt takiej wiary jest bowiem dla niewierzącego złudzeniem, które pomniejsza człowieka; podobnie i my chrześcijanie, jesteśmy przeciwko bożkom mitologii starożytnych, dla tej prostej przyczyny, że nie przedstawiają one w naszych oczach niczego rzeczywistego.

Mówiąc o ateizmie należy rozróżniać, tak jak się to zwykle czyni, a t e i z m p r a k t y c z n y, który jest raczej praktykowaniem ateizmu, od a t e i z m u s p e k u l a t y w n e g o, który jest jakby rozumowym uzasadnieniem niewiary (trochę tak jak traktat o Bogu chce być rozumowym uzasadnieniem wiary w Boga). Zauważmy jednak, że nie chodzi tu o dwa rodzaje ateizmu, które by się sobie przeciwstawiały: praktykowanie ateizmu może być mniej lub więcej przemyślane i umotywowane (tak samo zresztą jak wiara). Dodajmy jeszcze, że ateizm praktyczny może przedstawiać nieskończoną skalę odczuć subiektywnych, idącą od c a ł k o w i - t e j o b o j ę t n o ś c i (czy Bóg istnieje, czy nie istnieje, mniejsza o to, żyje się t a k j a k b y Boga nie było, co zdaje się być najbardziej rozpowszechnioną formą aktualnego ateizmu) aż do ś w i a - d o m e g o i r o z u m o w e g o odrzucenia wszelkiej wiary religijnej z powodu szczerego przekonania, że wszystko, co jest poza naszym wszechświatem widocznym i dotykalnym, stanowi tylko projekcję naszego umysłu.

Zaznaczmy wreszcie, że wyrażenie „ateizm współczesny" może przybierać dwa, dość odmienne znaczenia: może oznaczać fakt socjologiczny istnienia wielkiej liczby ateistów lub ludzi, którzy w praktyce żyją tak, jakby byli ateistami. Fakt ten interesuje przede wszystkim socjologów i zasługuje na jak najstaranniejsze badania.

To samo wyrażenie „ateizm współczesny" może dotyczyć typowo nowoczesnych właściwości aktualnego ateizmu, zwłaszcza świadomego i rozumowego ateizmu tych, którzy dobrowolnie chcą być ateistami z racji sensu, który ateizm przedstawia w ich oczach. Ów ateizm, świadomie akceptowany, ateizm „z wyboru" jest bardzo ważny dla nas, chrześcijan, gdyż pragnie on być uzasadnieniem i heroldem ateizmu praktycznego. Dotyczy on nas tym bardziej, iż pretenduje do reprezentowania humanizmu świata jutrzejszego. Ma on znaczenie „humanizmu" ateistycznego.

HUMANIZM ATEISTYCZNY

Najważniejszą charakterystyczną cechą współczesnego ateizmu pod jego różnorodnymi formami jest to, iż pragnie on wyzwolić człowieka z licznych alienacji, które go trzymają na uwięzi, a znajdują najwyższy swój wyraz w wierze religijnej. Ateizm ten występuje więc jako zwiastun zbawienia i jako etyka, o której się mówi, że skuteczniej wyzwoli człowieka z ciążących na nim zależności niż etyka dawna, o inspiracji religijnej. W tym sensie ateizm współczesny jest ateizmem pozytywnym, w którym przeważa heglowski wątek alienacji.

„Alienacja" pochodzi od łacińskiego *alienus* co znaczy „należeć do kogo innego", „być rzeczą innego". Otóż istotą człowieka jest być „samym sobą" *(aus sich und für sich)*. W oczach ateisty wiara w Boga zawiera w sobie jakby przeniesienie: wierzący przenosi na Innego (=Boga) to, co stanowi samą treść jego istoty, jako istoty wolnej istniejącej-przez-siebie-i-dla-siebie, ponieważ uważa się on za rzecz Boga, stworzoną przez Boga, dla Boga. Zamiast samemu wziąć w ręce swoją egzystencję i świat przeobrażać pracą, człowiek wierzący powierza się Panu Bogu i od niego oczekuje zbawienia.

Istnieje zatem tyle form współczesnego ateizmu, ile jest sposobów rozumienia alienacji religijnej. Najważniejsze z nich są cztery.

1. Przede wszystkim pozytywizm scjentystyczny, który stawia tezę, że tylko wiedza pozytywna ma walor prawdy. Wszystko, co wymyka się spod kontroli doświadczenia naukowego, jest złudzeniem, lub naiwnością przednaukową. Dając nam większą znajomość prawd natury, nauka — za pośrednictwem techniki — pozwala nam opanować naturę, zaprząc ją w swoją służbę. Posiada zatem

wartość wyzwalającą. Wierzenia religijne natomiast tłumią — wedle tego poglądu — zmysł krytyczny, sprzyjają przednaukowej naiwności cechującej mentalność mityczną. Przez to samo wydają nas bezbronnie na działanie ślepych i brutalnych sił natury i osłabiają naszą zdolność uprawiania człowieczego rzemiosła. Trzeba nazwać rzeczy po imieniu: wezwania *„a peste, fame et bello, libera nos Domine"* nie wyzwoliły Zachodu od epidemii i głodu, uczyniły to postępy medycyny i lepsza organizacja gospodarcza.

2. Następnie ateizm marksistowski. Ściśle związany z poprzednim, stara się przede wszystkim wytłumaczyć fakt wiary religijnej jako zjawiska historycznego. Ateizm marksistowski uważa, że wiara w Boga i w życie pozagrobowe stanowi jakąś postać, czy też jakąś epokę świadomości ludzkiej, doskonale zrozumiałą, nawet zbawienną, ale którą należy przekroczyć. Wiara była jakby pierwszym protestem człowieka przeciwko materialnej i społecznej nędzy, pierwszym sposobem powiedzenia jej „nie", nie poprzestawaniem na swoim losie, projekcją szczęśliwej i wolnej przyszłości (to, czego zwierzę przykute do swoich zwierzęcych warunków bytu nie jest w stanie uczynić). Tylko że ów pierwszy protest przeciwko nędzy odwraca się przeciwko samemu sobie, jeśli się go trzymać definitywnie, nabiera on bowiem w końcu znaczenia ucieczki, lub mistyfikacji. Ucieczki, gdyż pociąga człowieka ku ideologii idealistycznej; mistyfikacji, gdyż posługuje się bojaźnią Bożą i nadzieją na lepsze życie za grobem dla usprawiedliwienia i utrzymania nierówności społecznych. Taki jest sens słynnych słów Marksa: „Nędza religijna jest wyrazem nędzy rzeczywistej. Religia jest westchnieniem ujarzmionego stworzenia, sercem świata bez serca, duchem świata, bez ducha. Religia to opium dla ludu". Według Marksa zatem w religii jest siła dialektyczna, logika wewnętrzna, która religię wyniesie ponad nią samą, ku własnemu jej, wyzwalającemu unicestwieniu. Nic dziwnego, że Lenin napisał o tym tekście, iż stanowi on „kamień węgielny marksistowskiej koncepcji religii". Religia jest jedną z form ucisku duchowego — pisze on dalej. Bezsilność klas wyzyskiwanych w walce z ciemiężycielami powoduje wiarę w lepsze życie za grobem z tą koniecznością, z jaką bezsilność dzikich w walce z naturą rodziła wiarę w bożki, diabły, cuda".

3. Po trzecie ateizm z inspiracji egzystencjalnej (J.P. Sartre, Simone de Beauvoir, Fr Jeanson, niektóre ustępy M. Merleau-Ponty). Wiara w Boga, wedle tego poglądu, alienuje wolność ludzką, wolność wcieloną i usytuowaną. Wiara w Boga prowadzi człowieka bądź do ubóstwiania sytuacji (ponieważ wszelka sytuacja, to znaczy wszystko, co się zdarza niezależnie od naszej woli, może być

uważane za chciane przez Boga), bądź do ubóstwiania projektu ludzkiego (ponieważ jesteśmy skłonni do doprowadzania naszych projektów do absolutu, do traktowania ich jako czegoś, czego absolutnie należy dokonać, a wreszcie do dopatrywania się w nich wyrazu woli Boga samego). Ale ubóstwianie sytuacji prowadzi do moralności rezygnacji i fatalizmu: „W idei Boga — pisze Merleau-Ponty — znajduje się zawsze jakiś pierwiastek stoicyzmu: jeśli Bóg jest, doskonałość jest już zrealizowana poza tym światem, nie może być powiększona, nie ma — dosłownie — nic do roboty (...) Mniejsza o nasz los poza grobem, ponieważ — tak czy inaczej Bóg jest uwielbienia godny. Polegajmy na nim. Kwietyzm. W każdym razie obojętny jest nasz los na tej ziemi, musimy go brać takim, jakim jest, szczęśliwi czy nieszczęśliwi (...) Bądź wola twoja! Człowiek wyzuwa się ze swego życia." Wtedy natomiast, gdy ubóstwiamy projekt ludzki, wpadamy w fanatyzm i w nietolerancję. Krzyżowcy szli na wojnę z okrzykiem: „Bóg tak chce". „Jeśli jestem wierzący — pisze Merleau-Ponty — to nadaję moim sądom »znamię świętości« i pobożnie każę ginąć swoim przeciwnikom".

4. Istnieje wreszcie psycho-analityczna forma ateizmu, która sięga Freuda. Wiara religijna, chociaż w pewnych wypadkach sublimuje siły duchowe i pomaga dziecku rozwiązywać konflikty psychiczne, alienuje jednak najczęściej wolność i stanowi źródło licznych zaburzeń psychicznych. Skoro Bóg jest tylko idealizującą projekcją potrzeby opieki i uczucia lęku, które dziecko odczuwa w stosunku do swego prawdziwego ojca, to w takim razie wiara religijna stanowi formę chorobowego irrealizmu; utrwala lub cofa poczucie rzeczywistości ku stadium niższemu i infantylnemu. Co więcej religia łatwo rodzi przeciętność moralną: kultywując bowiem chorobliwe poczucie winy, sprzyja ona narcyzmowi, zwracaniu się człowieka ku samemu sobie, daje pierwszeństwo dobrym intencjom i czystości wewnętrznej kosztem działalności twórczej i troski o bliźniego. Jest to, jak wiadomo, główny temat pracy dr Hesnarda *Morale sans péché*.

Taki jest, zwięźle mówiąc, sens współczesnego ateizmu. Góruje w nim temat alienacji. Jak pisze Jean Lacroix: „Ateizm współczesny jawi się jako olbrzymi wysiłek człowieka dla wyzwolenia człowieka, jako nadzwyczajne usiłowanie pełnego odzyskania człowieka przez człowieka". Albo — jakby powiedział Francis Jeanson: „Ateizm (aktualny) troszczy się nie tyle o to, by udowodnić, że Bóg nie istnieje, ile o to, by dać człowiekowi władzę nad jego własną, człowieczą egzystencją".

Nie można więc — ściśle rzecz biorąc — traktować ateizmu współczesnego po prostu jako destrukcji człowieka. Ateizm zamyka

człowieka w jego wszechświecie i odrzuca wszelką perspektywę na zaświaty, lecz nie dlatego, by z człowieka uczynić „cząstkę” natury, zwykły odcinek determinizmu kosmicznego, istotę bez rozmachu i bez wolności. Przeciwnie, dla dzisiejszego ateisty człowiek, z samej swej istoty, jest niewyczerpaną twórczością i historycznością, nieustającym wyrastaniem ponad samego siebie. W tym znaczeniu ateizm współczesny chce mocno osadzić lub mówiąc językiem marksistów „postawić z powrotem na nogi” starą ideę transcendencji, czy nieskończonego wyrastania ponad siebie, którą filozofia — wszystkich czasów — uważała za istotę człowieka. Według J. Beaufrait, ateizm zastępuje „transcendencję ucieczki” starożytnych (to znaczy Platona i chrystianizmu, który — według Nietzschego — jest tylko platonizmem dla ludu) transcendencją twórczą: człowiek wyrasta ustawicznie ponad naturalne dane swego życia z zamiarem kształtowania świata (człowiek jest *Weltbildend*). Cytuję raz jeszcze J. Lacroix: „Dokładne znaczenie współczesnego ateizmu polega na porzuceniu nieba idei dla ziemi człowieka”.

Ateizm współczesny jawi się jako ateizm prometejski w prometejskim świecie. Człowiek współczesny sądzi, że lepiej sobie podporządkuje ziemię porzez naukę i technikę, jeśli będzie obchodził się bez Boga. Już nie przykujemy Prometeusza — oto tytuł artykułu prof. Bykowskiego, drukowanego w rosyjskim piśmie popularno-naukowym.

ATEIZM WSPÓŁCZESNY I MIT PROMETEUSZA

Prometeusz to bohater mitologiczny, przykuty do skały przez Zeusa za to, że wykradł ogień. Prometeusz sam nie jest tutaj bogiem, jest symbolem, archetypem ludzkości, która wyzwala się tworząc cywilizację i kulturę. Ateizm współczesny utrzymuje, że oznajmiając śmierć bożków i Boga wyzwoli wreszcie Prometeusza od jego skały i przywróci wolność człowiekowi wyswobadzając go z mistyfikacji religii.

Jak wiadomo, jedna z zasług myśli współczesnej, zwłaszcza religioznawstwa, polega na rewaloryzacji mitu. „Mit — pisze Mircea Eliade — nie jest dziecinnym urojonym tworem pierwotnej ludzkości, ale wyrazem sposobu bycia-w-świecie”. Mit to jakby pierwszy wysiłek człowieka, aby na podstawie egzystencjalnego doświadczenia swego bytu-w-świecie przemyśleć pierwszy początek rzeczy i ostateczne przeznaczenie człowieka.

1 — Technika, jak wszystko, co człowiek czyni wielkiego, jawi się przede wszystkim w świadomości ludzkiej jako dobrodziejstwo

niebios, jako dar bogów — jednocześnie zaś uchodzi za zwycięstwo człowieka, za rezultat inicjatywy, za którą odpowiedzialny jest sam tylko człowiek. Ten ostatni, mówiąc ściśle, nie wynalazł ognia. Ogień już był na ziemi, jako jedna z możliwości przyrody. Człowiek nie wynajduje, ale „odkrywa": wydobywa z ukrycia, odsłania.

Odnosi się to do całej twórczości ludzkiej. Człowiek nie jest nigdy, zwyczajnie i po prostu — stworzycielem, to znaczy ostateczną przyczyną swoich dzieł. Wszelkie dzieło ludzkie nosi na sobie znamię podwójnej celowości, podwójnej zależności: zależności zewnętrznej od uprzednio istniejących materiałów; i jeszcze bardziej radykalnej wewnętrznej zależności od wezwania duchowego, które rozbrzmiewa popod każdym przedsięwzięciem ludzkim i jest jego natchnieniem. Wszystko, co człowiek czyni wielkiego i szlachetnego, pojawia się w świadomości ludzkiej jako coś, co pochodzi z pewnego natchnienia wewnętrznego (stąd idea daimona i muzy), i dlatego właśnie wszelkie dzieło autentycznie ludzkie odbierane jest i jako dar bogów, i jako owoc zwycięstwa.

2 — Technika jednakże zawiera w sobie jeszcze inny paradoks. Zaznaczyliśmy już, że może ona wyzwolić człowieka, ale może go także ujarzmić; że jest dlań nadzieją, ale także niebezpieczeństwem.

Technika jest jakby tym punktem, w jakim człowiek i moce ponadludzkie spotykają się w walce, której zakończenie nigdy nie jest zwycięstwem bez reszty, gdyż wszystko dzieje się tak, jakby zwycięstwo człowieka nad przyrodą rozpętywało gniew bogów. Prometeusz wykrada ogień w walce z bogami, ale jego zwycięstwo nie jest całkowite, zostaje ukarany i przykuty do skały.

Jeśli taki jest sens i prawda mitu o Prometeuszu, to nic dziwnego, że w tej lub innej formie odnajdujemy go we wszystkich religiach archaicznych. Mit ten przedstawia, w jaki sposób człowiek uświadomił sobie po raz pierwszy wielkie misterium techniki. Lecz owo uświadomienie jest odbicem takiego stadium myśli ludzkiej, w którym sfera tego co święte i sfera tego co świeckie zaledwie różnią się pomiędzy sobą. Inaczej mówiąc mit o Prometeuszu jest tworem ludzkości, która myli jeszcze to co świeckie, z tym co święte, to co ziemskie, z tym co niebiańskie, to co przyrodzone, z tym co nadprzyrodzone, nierealne z rzeczywistym, bajeczne z historycznym, wszystko to z powodu braku jasnego i wyraźnego rozróżnienia pomiędzy tym co stworzone, a tym co odwieczne, lub — co wychodzi na jedno — z braku jasnego pojęcia o transcendencji Bożej.

Oto dlaczego religie archaiczne uważają technikę nie tyle za zwycięstwo człowieka nad przyrodą, ile za zwycięstwo odniesione nad bogami, za gwałt zadany ich dziedzinie.

Ponieważ bogowie religii archaicznych są tylko demiurgami, tylko istotami pośrednimi pomiędzy prawdziwym Bogiem, a człowiekiem, zatem wielkie zwycięstwa człowieka nad przyrodą są przez człowieka przedstawiane jako przegrana bogów. Człowiek staje się w jakiś sposób ich rywalem.

Ostatecznie więc technika i religia nie dają się ze sobą pogodzić, gdyż technika nabiera znaczenia buntu. Albo człowiek staje po stronie Prometeusza będącego archetypem ludzkości, ludzkości, która aby wyzwolić się i zbawić, buntuje się przeciwko Zeusowi, albo człowiek lęka się Zeusa i wybiera moralność rezygnacji i uległości wobec Przeznaczenia.

Wszystko to ma sens tylko w stadium myśli mitycznej, to znaczy myśli, dla której granice tego co świeckie i tego co święte jeszcze są niewyraźne, samo rozróżnienie bowiem pomiędzy tym co stworzone, a tym co odwieczne jeszcze nie jest jasne. W tym miejscu rzuca się w oczy wielka oryginalność religii Izraela i chrystianizmu, który z niej się zrodził. Religia Biblii, wprowadzając ideę stworzenia, a wraz z ideą stworzenia ideę Boga transcendentnego i miłosiernego, oczyściła i przekroczyła stary mit o Prometeuszu. Skasowała dawne przeciwieństwo: technika — religia. Nie chodzi już o dylemat i o wybór jednego z jego członów, ale o dokonanie ich syntezy. Tym samym znika imaginacyjna, bajeczna i ahistoryczna zawartość mitu i ustępuje miejsca żywej rzeczywistości dziejów, rzeczywistemu spotkaniu Boga żywego i człowieka w obrębie historii.

Można by zatem powiedzieć, że błędem prometejskiego ateizmu jest właśnie zatrzymanie się na micie Prometeusza. Ateizm nie potrafił „zdemitologizować" tego starego wierzenia i wznieść się do bardziej czystego pojęcia religii, głosi zatem skrajną niezgodność religii i techniki, wiary i wolności ludzkiej.

We wspomnianym już artykule prof. Bykowskiego ateizm marksistowski przedstawiony jest jako ostateczne wyzwolenie Prometeusza. „Prometeusz już nie będzie zakuty". Ta sama myśl została rozwinięta przez M. Gudożnika w innym artykule tegoż pisma pod tytułem *Technika i religia* (1958, nr 8), w którym czytamy:

„Czynna interwencja człowieka w procesy przyrody i rozumne przekształcanie przyrody w interesie społeczeństwa jest czymś sprzecznym z tym, czego uczy religia. W księgach świętych wszystkich religii podkreśla się myśl, że człowiek nie powinien przekształcać świata, ponieważ świat stworzony jest przez Boga, zatem jest doskonały. Czy nie powiedziano w Ewangelii: Nie troszczcie się o to, co będziecie jedli i pili. Patrzcie na ptaki? Podobnie też religia powstaje przeciwko poznawaniu świata przez człowieka.

Poznanie jest ściśle związane z twórczą i kształtującą działalnością człowieka. Dlatego też Marks nazywał technikę siłą materializującą poznania, podczas gdy księgi święte kategorycznie zabraniają człowiekowi poznawać przyrodę. Aby się o tym przekonać, dość przypomnieć legendę o upadku Adama i Ewy. Pierwsi ludzie zostali właśnie dlatego przeklęci przez Boga i wygnani z raju, że złamali zakaz skosztowania owocu z drzewa znajomości złego i dobrego. Człowiek nie może poznać prawdy, z wyjątkiem wypadków znanych z objawienia Bożego, gdyż prawdziwe poznanie jest tylko przywilejem Boga samego, jak tego uczy religia".

Co zaś do znaczenia pracy, oto co M. Gudożnik mówi w tym samym artykule: „Jeśli zwrócimy się do Biblii, to stwierdzimy, że praca w Biblii jest przekleństwem. Pierwsza praca, którą Bóg wyznaczył człowiekowi, była karą za upadek. Mówi się w Biblii o niewolniku pracującym, jako o istocie godnej pogardy, stojącej na tym poziomie co zwierzęta. Abraham na przykład miał według Genesis (12, 16) owce, woły, osły, sługi i służące, oślice i wielbłądy". Trochę dalej następuje słynny opis wieży Babel, jako nowe potwierdzenie niezgodności techniki i religii: „Ludzie postanowili zbudować wieżę Babel nie wtajemniczając w to Boga. Mówili jedni drugim: Sporządźmy cegły i wypalmy je w piecu. Zbudujmy miasto i wieżę aż do nieba (Rdz 11, 3—4). Bóg widząc to zstąpił na ziemię, aby przyjrzeć się tej budowie, i oznajmił: Praca ta jest początkiem ich przedsięwzięć, nic ich teraz nie powstrzyma od wykonywania swoich planów. Zejdźmy i pomieszajmy ich języki".

Przy czytaniu tych książek najbardziej nas, wierzących, razi to, że nie ma w nich żadnego rozróżnienia pomiędzy autentyczną postawą religijną z jednej strony, a przesądami i mistyfikacjami religijnymi z drugiej. Zapoznaje się całkowicie postępy wiedzy współczesnej w dziedzinie egzegezy biblijnej. Stawia się na równi chrystianizm jako miłość Boga i bliźniego, a z drugiej strony „wierzenia w bóstwa i diabły u dzikich" zarówno jak nadmierne odwoływanie się do sakralności przy uświęcaniu i utrwalaniu wszelkich niesprawiedliwości i nierówności. Brak zróżnicowania w dziedzinie tak ważnej i tak subtelnej jest wielką słabością tych tekstów.

Co więcej, tę nadzieję, którą człowiek pokłada w technice, nadzieję coraz szerszego i pełniejszego wyzwolenia się doczesnego — przeciwstawia się nadziei, jaką daje religia jako taka, to znaczy nadziei teologalnej, przez którą człowiek składa swoją ufność w Bogu dla spełnienia dzieła Bożego. Dziełem tym jest uświęcenie świata. Innymi słowy, zupełnie tak samo jak w stadium myślenia mitycznego, krytykując religię miesza się świeckie ze świętym, miesza przyrodę z nadprzyrodzonością prawdziwą.

Niestety, należy przyznać, że niektórzy chrześcijanie mówią i działają tak, jakby wciąż trwali przy micie Prometeusza. Sami plączą to co świeckie, z tym co święte, historię ziemską z historią świętą. Lubią ową apologię łatwą i w złym gatunku polegającą na tym, aby zrzucać na karb grzechu wszystkie braki i wszystkie niepowodzenia techniki. Jeśli pomimo postępów techniki choroba i głód, wszelkie nędze ekonomiczne i społeczne jeszcze nie zniknęły, znak to, jak mówią, że człowiek nie dość wierzy w Boga i że tylko w Kościele Chrystusowym znajduje się ostatecznie zbawienie świata. Zapominają tylko powiedzieć, o jakie zbawienie chodzi: czy o zbawienie ziemskie, o zniesienie niesprawiedliwości społecznych, o zwycięstwo nad epidemiami, czy też o zbawienie nadprzyrodzone, które wyzwala duszę z grzechu i czyni ją godną Boga? Spotykamy się znów z zagadnieniem wielowymiarowej struktury egzystencji ludzkiej.

PRZEBUDZENIE RELIGIJNE

Jak widzieliśmy, wielka lekcja, jaką nam daje ateizm współczesny, zmusza nas do coraz usilniejszego oczyszczania naszych pojęć i naszej wiary w Boga, do r o z r ó ż n i a n i a, aby je lepiej j e d n o c z y ć — tego co święte, od tego co świeckie, historii świętej i historii doczesnej, nadziei teologalnej, przez jaką człowiek otwiera się do Boga dla dzieła, które Bóg pełni w świecie przez s w o j e Słowo i s w o j e g o Ducha (co, jak zobaczymy, nie wyklucza pośrednictwa ludzi), od nadziei ziemskiej, ludzkiej, opartej na pracy i na dialogu pomiędzy ludźmi.

Lekcja ta przyniosła owoce i wolno sądzić, że ateizm ma swoje znaczenie w przebudzeniu religijnym znamionującym nasze czasy. W maju 1962 roku redakcja „Informations Catholiques Internationales" zorganizowała w Paryżu dwa Dni Studiów pod tytułem: „Ateizm dzisiejszy. Pokusa świata? Przebudzenie się chrześcijan?". W przemówieniu pożegnalnym O. Liégé zakończył swój wykład słowami: „(Ateizm) jest najwyższą próbą, jaką Bóg każe znieść swojemu Kościołowi. Próbą w obu znaczeniach tego słowa: próbą dlatego, że uderzenie jest mocne, że ateizm jest szczepionką silną, zwłaszcza dla niektórych słabszych natur. Jest również próbą, ponieważ wyjaśnia pewne sytuacje w Kościele, w którym zamieszkiwało zbyt wielu pół-wierzących, zmuszonych odtąd do jasnego postawienia sprawy swojego stosunku do Boga, aby bez oszustwa przezwyciężyć problem, jaki stawia ateista".

Jesteśmy szczęśliwymi świadkami przebudzenia się chrześcijan zarówno w Katolickim Kościele rzymskim, jak i w Kościołach odłączonych od Rzymu. Fakt ten jest tak oczywisty i tak wiele razy

opisany, że nie warto go tutaj poddawać szczegółowej analizie. Przejawia się on różnie: w odnowie liturgicznej, w powrocie do Biblii, w pogłębieniu pojęcia Kościoła, w uświadomieniu sobie roli laikatu w Kościele i jego apostolstwa, w ruchu ekumenicznym w odmłodzeniu teologii, nie mówiąc już o drugim Soborze Watykańskim, którego jedną z wielkich zasług jest to właśnie, że w całym blasku wyprowadził na światło dzienne ową odnowę życia i myśli chrześcijańskiej, działającą już w Kościele od kilkudziesięciu lat.

My, z naszej perspektywy, chcemy podkreślić przede wszystkim znaczenie tego przebudzenia. Otóż znaczenie tego przebudzenia polega na tym, że ono właśnie jest odpowiedzią — drogą faktów — na to, co nazwaliśmy „zakwestionowaniem" chrystianizmu przez ateizm współczesny.

O cóż bowiem chodzi w tym przebudzeniu chrześcijan?

Na pewno nie o to — jak można by przypuszczać na podstawie jakiegoś powierzchownego widzenia rzeczy — aby pospiesznie, teoretycznie i praktycznie przystosować sposób przedstawiania wiary do bieżących upodobań i mody świata, ani nawet nie o to, by znaleźć bardziej nowoczesny język dla współczesnej katechezy chrześcijańskiej, bardziej dopasowany do języka naszych czasów: wszystko to zostało wypróbowane już wiele razy, bez większego rezultatu. Wręcz przeciwnie — idzie o to, co Peguy nazywał *ressourcement*, o powrót do źródeł. Otóż źródłem życia i myśli chrześcijańskiej jest wiara teologalna (*iustus meus ex fide vivit*). Innymi słowy, o przebudzeniu się chrześcijan świadczy obecnie wysiłek, by myśl religijną i praktykowanie religii uzgadniać coraz bardziej z wiarą teologalną, czyli łącznością duszy z Bogiem i z dziełem wyzwalającego uświęcenia, które Bóg sprawuje dla zbawienia świata.

Ten wysiłek właśnie, by uzgodnić stronę zewnętrzną wiary (myśl i praktykę religijną) ze stroną wewnętrzną (wiara jako życie teologalne), odnajdujemy przede wszystkim w tym, co o. Yves Congar nazwał tak słusznie „wolą czynów prawdziwych", a co stanowi, być może, najpowszechniejszy rys aktualnego przebudzenia się chrześcijan. Człowiek współczesny, przez sam fakt, iż żyje w świecie pod względem religijnym podzielonym, ma świadomość tego, że religia jest czymś zbyt osobistym, aby być tylko zewnętrznym przyodziewkiem, przy pomocy którego stosujemy się do obyczajów wspólnoty. Nawet człowiek niewierzący ma szacunek dla wiary religijnej, jeśli jest ona sprawą wolnego wyboru i znajomości rzeczy i jeśli w zewnętrznym swoim wyrazie przejawia ona to, czym jest w swej najgłębszej istocie.

Ten sam nawrót do bardziej czystego i bardziej autentycznego życia teologalnego odnajdujemy w ruchu biblijnym, w odnowie liturgii, w odmłodzeniu pojęcia Kościoła, w sprawie laikatu. Zaprawdę, nie rozumie nic z tego, co się dzieje w tej chwili w Kościele, ten, kto w pierwszym z tych faktów widzi tylko dyletantyzm egzegetyczny, w drugim obsesjonalną rubrycystykę, w trzecim wywyższenie poczucia społecznego, a w czwartym próbę demokratyzacji wspólnoty kościelnej. W tym wszystkim bowiem chodzi o jedno: o pogłębienie wiary. Świadczy o tym fakt, że te cztery składniki tak dalece przenikają się wzajemnie, że oddzielnie nie są do pomyślenia. W gruncie rzeczy wszystkie one, każdy na swój sposób, przejawiają jedno: wolę dotarcia do tajemnicy wiary w jej konkretnej i żywej rzeczywistości, która jest jednocześnie rzeczywistością boską i historyczną. Albowiem tajemnica, do której przyłączamy się przez wiarę, nie jest systemem pojęć lub prawd abstrakcyjnych, ale jest istotną tajemnicą Boga żywego i jego odkupicielskiej miłości. Miłość ta ujawniła się w biegu dziejów w Starym Przymierzu za pośrednictwem ludzi Bożych, a gdy dokonały się czasy — w osobie Jezusa Chrystusa, Słowa Wcielonego i w wylaniu Ducha na Kościół. Dla chrześcijanina zatem wierzyć, to otworzyć się ku Słowu, które Bóg zwrócił do ludzkości w ciągu dziejów (do czego zmierza właśnie powrót do Biblii). „Jako żywe kamienie będziecie wbudowani, jako duchowa świątynia, jako święte kapłaństwo, aby składać duchowe ofiary, przyjemne Bogu przez Jezusa Chrystusa.... abyście ogłaszali dobroć Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego światła" (1 P 2, 5—9). Ów lud święty, który jako królewskie kapłaństwo wezwany jest do składania przyjemnych Bogu ofiar przez Jezusa Chrystusa (do czego zmierza odnowa liturgii) i do głoszenia ludom całego świata wspaniałości odkupicielskiej miłości Boga (co jest celem wszelkiego apostolstwa), nie jest niczym innym jak Kościołem, to znaczy żywą wspólnotą wiernych, kapłanów i świeckich. Aktualne pogłębianie pojęcia Kościoła jest właśnie świadomością, że Kościół, jako żywa wspólnota wiernych zebranych wokół Chrystusa, stanowi część tajemnicy wiary: *Credo in sanctam Ecclesiam!* Oto dlaczego to pogłębienie pojęcia Kościoła jest nieoddzielne od powrotu do Biblii, od odnowy liturgii i od uświadomienia sobie przez świeckich, że oni są także „kościołem" i że cały Kościół jest rzeczywistością misyjną i apostolską, niosącą światu orędzie Boga.

Ten sam powrót do źródeł stanowi również podstawę i rozstrzyga o doniosłości dzisiejszej odnowy teologicznej.

Przez „powrót do źródeł" nie to mam przede wszystkim na myśli, że teologia dzisiejsza stała się bardziej biblijna. To, co nazywamy

„teologią biblijną" (systematyczny wykład o staro-testamentowym, a przechodząc do Nowego Testamentu — o pawłowym lub janowym sposobie myślenia i formułowania wiary), nie jest jeszcze pełnią teologii. Teologia mówi nam nie o wierze Hebrajczyków sprzed lub po niewoli babilońskiej, ani o tym jak św. Paweł, czy św. Jan myśleli i formułowali posłannictwo wiary; teologia mówi nam o tym, jak to jest ostatecznie z tajemnicą wiary. Biorąc pod uwagę różne dane biblijne, teologia rozróżnia w miarę możności to co zasadnicze, to znaczy to co jest celem wiary, od tego co drugorzędne, to znaczy co w swoim wyrazie zależne jest od środowiska kulturowego, zatem nie ma wartości definitywnej. Istniejąca obecnie tendencja do zbyt łatwego utożsamiania teologii biblijnej z teologią jako taką jest faktem godnym ubolewania; fakt ten jednak łatwo daje się wytłumaczyć olbrzymimi postępami nauk egzegetycznych.

Przez „powrót do źródeł", który charakteryzuje obecny ruch teologiczny, należy rozumieć, że teologia aktualna — czy ją nazwać „teologią nową" czy też odmówić jej tej nazwy, mniejsza o to — pragnie bardziej niż kiedykolwiek być tym, czym zawsze była: *fides quaerens intellectum*, to znaczy zastanawianiem się nad wiarą, refleksją wychodzącą z założeń wiary i mającą wiarę na celu — aby nam dać lepsze jej zrozumienie. Wielkość dzisiejszego ruchu teologicznego polega na tym, że chce on nas jak najbardziej przybliżyć do tajemnicy wiary; aby zaś tego dokonać, chce on wypracować język, który by nam, ludziom XX wieku, coraz lepiej mówił o tajemnicy wiary, wiedząc jednocześnie, że mówi o tym źle i nigdy nie zdoła mówić w sposób wyczerpujący. Oto dlaczego także teologia ma obecnie niechęć do szeroko rozbudowanych pojęć i do żałosnej manii wyciągania z kilku przesłanek nieskończonej kaskady wniosków teologicznych — jak się to mówi — „coraz dalej idących", w rzeczywistości jednak oddalających nas coraz bardziej od samej tajemnicy wiary i będących w końcu czystą ciekawością intelektualną.

Co się tyczy ruchu ekumenicznego, tak typowego dla naszych czasów, to przejawia się w nim również dużo więcej, niż niejasne pragnienie porozumienia, zbliżenia, większej tolerancji pomiędzy ludźmi, którzy się wszyscy powołują na Chrystusa. Powaga ruchu ekumenicznego, w tej formie, którą przybiera w obecnej chwili, polega właśnie na tym, że nie pragnie się porozumienia za wszelką cenę. Z jednej i z drugiej strony pierwszeństwo ma wiara, to znaczy wola zachowania wierności intencjom Boga w stosunku do ludzkości, intencjom, które ujawniły się w Chrystusie.

To wzajemne uznawanie wierności dla Chrystusa tworzy między chrześcijanami prawdziwą wspólnotę wiary. Sprzyja ona dialogowi prowadzonemu w świetle wiary i dla wiary, co może tylko wzbogacić rozmówców i pozwala rozróżniać coraz lepiej, co w licznych interpretacjach chrystianizmu stanowi jedynie rozbieżność teologiczną (rozbieżność słuszną i płodną), od tego, co naprawdę narusza istotę wiary i co będzie musiało zostać wyeliminowane lub przekroczone pod groźbą niewierności. Jedno jest pewne: wiara wszystkich zyska w ten sposób na głębi i na czystości.

Wreszcie najbardziej znamienny, a może i najbardziej pocieszający aspekt tego powrotu do źródeł, który odkrywamy tam wszędzie, gdzie przejawia się odnowa chrześcijańska, jest następujący: jeśli powrót do źródeł zbliżył chrześcijan do Boga, jeśli im dał ostrzejsze poczucie tajemnicy Boga i jego zbawczego dzieła (co jest właściwością wiary jako cnoty teologicznej), to jednocześnie — i z tego samego powodu — zbliżył ich do ludzi.

Przez pogłębienie i oczyszczenie życia wiary chrześcijanie za jednym zamachem odkryli świat. A w tym ponownym odkryciu świata nie idzie im o mętne pragnienie oportunizmu czy też adaptacji ani o zwykły odruch samoobrony przed wstydliwym poczuciem, że się często przybywa za późno; w tym ponownym odkryciu świata chrześcijanin uświadomił sobie — w świetle wiary — swoje ziemskie powołanie. Uświadomił sobie, że jest takim samym człowiekiem jak inni, pośród innych, że solidaryzuje się z innymi solidarnością ludzką i historyczną, której miłość do Boga nie niszczy, ale ją uświęca. Dlatego chrześcijanin dzisiejszy ma odrazę do „getta", do każdej postawy, która go odgradza w jakimś oddzielonym świecie. Nie sądzi, by wiara przeszkadzała mu uprawiać swoje człowiecze rzemiosło, by oznaczała alienację lub nieobecność. Gdy Merleau-Ponty powiada nam, że w „idei Boga jest zawsze jakiś element stoicyzmu", ponieważ „jeśli Bóg jest... to dosłownie nie ma nic do roboty", to odpowiadamy mu z całą szczerością: właśnie dlatego, że Bóg jest i właśnie dlatego, że egzystencja ludzka ma sens nie tylko wobec historii, ale także wobec Przedwiecznego, to wierzący nigdy nie będą pracowali dosyć. *Praedica verbum, insta opportune, importune* powiada św. Paweł: „Głoś naukę, nastawaj w porę, nie w porę" (2 Tym 4, 2).

Albowiem chrystianizm jest zasadniczo zleceniem Boga do ludzi, jest Ewangelią, to znaczy dobrą nowiną dla całego świata. Jeśli wiara zbliża do Boga, to potwierdza i pogłębia naszą bliskość z ludźmi.

Albert Dondeyne
tłum. A. U.

TISSA BALASURIYA C. M. I.

ŚWIATOWY APARTHEID

Minęło już dwadzieścia lat od końca wojny i powstania ONZ, lecz kraje biedne są biedniejsze niż były, a kraje bogate jeszcze bogatsze [1]. Jest tak częściowo z powodu braku dostatecznych wysiłków ze strony biednych krajów, lecz częściowo także z powodu dziedzictwa kolonializmu oraz przewagi krajów bogatych. Tę przewagę kraje bogate zawdzięczają częściowo własnym staraniom, lecz częściowo kapitałowi nagromadzonemu dzięki inwencjom w krajach kolonialnych i całemu systemowi kolonizacji.

A przecież świat jako całość byłby dziś zdolny zapewnić swej ludności przyzwoitą stopę życiową, niedostępną po prostu, z wielu przyczyn, tylu jego mieszkańcom. Już sam ten fakt czyni rzeczą konieczną znalezienie jakichś dróg, które, w ciągu realistycznie zaplanowanego okresu czasu, powiedzmy w ciągu 25 do 30 lat, pozwoliłyby dokonać redystrybucji zasobów ziemi pomiędzy poszczególne narody, umożliwiając przy tym każdemu z nich właściwy rozwój i usuwając zarazem przejawy paternalizmu i poczucia upokorzenia, płynące ze stosunku — „dobroczyńca-obdarowany". Aby tego dokonać trzeba dopracować się najpierw zasad światowej sprawiedliwości w stosunkach ekonomicznych, i następnie postarać się o aparat polityczny, który wcielałby w życie ich wymogi.

Obecną myśl społeczną w tej dziedzinie podcina nazbyt wielkie poszanowanie zasady suwerenności narodowej, przy zbyt małym uwzględnianiu praw istoty ludzkiej. Nasz problem międzynarodowy jest dziś podobny do tego, który rozwiązać musi państwo indywidualne, chcąc stawić czoła nędzy i uniknąć zarazem upokarzania swych obywateli. Teoria sprawiedliwości społecznej i państwa do-

---

[1] Angielski maszynopis artykułu *World Apartheid* otrzymaliśmy, z przeznaczeniem do druku w „Znaku", od autora, ks. Tissa Balasuriya, rektora Aquinas Universitety College, w Colombo (Cejlon) i członka redakcji miesięcznika „Quest", z którym „Znak" prowadzi wymianę, posyłając swój biuletyn zagraniczny (przyp. redakcji).

brobytu opiera się na założeniu, że ubogi ma prawo do otrzymywania jakiegoś minimum środków, potrzebnych dla zapewnienia egzystencji godnej człowieka. Po tej samej linii rozwijać się powinna teoria społecznej sprawiedliwości w skali międzynarodowej.

Zasada pierwsza: Każdy człowiek ma prawo do życia. Świat dany jest całej ludzkości, aby „rozradzała się i rozmnażała i napełniała ziemię..." Cała ludzkość ma więc prawo otrzymywania z zasobów świata środków zapewniających przyzwoitą egzystencję i jest to prawo pierwotne. Prawa narodów i wszelkich w ogóle podgrup ludzkości są wtórne. Zasada subsydiarności jest nadal ważna, lecz nie do tego stopnia, w którym narażałaby na szwank prawa ludzkie.

Własność, wewnątrz granic narodowych, ma służyć wspólnemu dobru świata. Żaden naród nie może więc używać swej własności ze szkodą dla wspólnego dobra rodzaju ludzkiego. Pierwsze potrzeby, jak żywność, ubranie i dach nad głową, muszą być zaspokojone zanim ktoś może pozwalać sobie na zbytek. Muszą istnieć, w skali świata, odpowiednie instytucje, które mogłyby dokonać, w imieniu prawa, redystrybucji własności, tak by ten priorytet został uwzględniony. Gdyby przyjęto tę podstawową (i chrześcijańską) zasadę, możliwe byłoby z czasem rozwiązanie w sposób sprawiedliwy problemu istnienia nędzy wśród obfitości. Byłaby to zasada demokracji ekonomicznej. Żądałaby praw ekonomicznych dla wszystkich ludzi i położenia kresu systemowi monopolistycznych przywilejów w dziedzinie gospodarczej, szczególnie już gdy są one oparte na sile i bronione siłą.

W takiej perspektywie nasuwają się dwa schematy rozwiązań:

1 — Redystrybucja funduszy i ruchomości, przy zachowaniu obecnych granic narodowych.

2 — Późniejsza możliwość redystrybucji również terytoriów i sił roboczych.

W ramach pierwszej z tych hipotez, zasada redystrybucji zapewniałaby każdemu narodowi prawo otrzymywania od społeczności świata środków dostatecznych dla zapewnienia obywatelom dostatniego życia. W zamian za to każdy naród w miarę swych możliwości przekazywałby pewne środki do dyspozycji społeczności ludzkiej. Umowy handlowe nie byłyby wynikiem gry sił układających się stron, lecz — podobnie jak narodowe umowy o płace — podlegałyby przepisom międzynarodowym. Czysto atomistyczna, kapitalistyczna zasada, według której funkcjonuje obecnie handel światowy, jest z gruntu niesłuszna i trzeba znaleźć skuteczniejsze i bezstronniejsze rozwiązania, których podstawą byłaby zasada ogólnoludzkiej solidarności. Postulat ten nie jest domaganiem się jał-

mużny, lecz wymogiem międzynarodowej społecznej sprawiedliwości. Bez jego realizacji trudno by było odwrócić proces, który sprawia dzisiaj, że narody ubogie stają się coraz uboższe, a bogate coraz bogatsze.

Inne rozwiązanie mogłoby polegać na tym, że Narody Zjednoczone wprowadziłyby narodowy podatek dochodowy z odpowiednią progresją, i rozdzielałyby następnie ten fundusz. Uniknęłoby się w ten sposób pożałowania godnych zależności ideologicznych państw ubogich od państw wspomagających. Podobne cele można by zrealizować drogą podatku gruntowego, który obliczany byłby dla każdego narodu z uwzględnieniem jego zaludnienia, dochodu i powierzchni uprawnych. Każdy naród ma obowiązek świadczenia, proporcjonalnie do swych środków, na rzecz wspólnego dobra ludzkości i na rzecz postępu rejonów słabiej rozwiniętych. Obecnie dochód narodowy poszczególnych krajów jest pozostawiany ich ludności i ich rządom, co stanowi rozwiązanie indywidualistyczne. Nawet Organizacja Narodów Zjednoczonych musi błagać o fundusze, których potrzebuje. Dlatego też pojedyncze narody mogą marnotrawić swe zasoby, chociaż pierwsze potrzeby świata wciąż nie są zaspokojone. Magazynuje się lub niszczy żywność, choć są ludzie umierający z głodu. Produkuje się olbrzymie ilości zbytkownych błahostek, choć są ludzie, kórzy nie mają gdzie mieszkać ani w co się ubrać. Tak przejawia się, w światowej skali, kapitalistyczny indywidualizm.

Trzeba przemyśleć w perspektywie międzynarodowej zobowiązania społeczne, płynące z posiadania własności. W skali pojedynczych narodów zasada podatku dochodowego jest ogólnie przyjęta. Czemuż tedy zasada solidarności ludzkiej w „jednym świecie" nie miałaby doprowadzić do przyjęcia także zasady narodowego podatku dochodowego, na rzecz krajów cierpiących niedostatek? Tym sposobem można by dokonać pokojowej redystrybucji dóbr w naszym świecie. Żaden kraj nie stałby się przez to prawdopodobnie mniej zamożny, gdyż istnienie jakiejś wszechświatowej władzy, zdolnej narzucić podatek od dochodu narodowego, umożliwiłoby także powszechne ograniczenie wydatków na zbrojenia.

Jeszcze inna możliwość to narodowe podatki pośrednie, które nakładanoby na artykuły zbytku i na artykuły zbrojeniowe, przynajmniej przy ich wejściu na rynki międzynarodowe. Gdyby narody zgodziły się na to, można by tego dokonać za pomocą najrozmaitszych już istniejących organizacji, jak ONZ, albo Bank Światowy.

Nauki o użytkowaniu nadwyżek bogactwa znaleźć można u wielu myślicieli chrześcijańskich, między innymi u św. Tomasza z Akwinu i w encyklikach społecznych papieży ery nowożytnej, począwszy

od Leona XIII. Są one również zawarte w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, uchwalonej przez Drugi Sobór Watykański. Doktrynę tę należy rozszerzyć tak, by nią objąć społeczność międzynarodową. Pojedyncze kraje muszą używać nadwyżek dla wspólnego dobra ludzkości.

INWESTYCJE ZAGRANICZNE

Dalszych przemyśleń wymaga również kwestia praw, jakie posiadają z tytułu własności dawni władcy kolonii, lub po prostu bogaci inwestorzy zagraniczni w krajach ubogich. Wiąże się z tym problemem wiele trudności międzynarodowych, jak na przykład sprawa posiadłości francuskich w Algerii, sprawa Kanału Sueskiego czy upaństwowienia własności USA na Kubie. Jakie są na przykład prawa kolonizatora do ciągnięcia zysków z własności, która zdobyta była w wielu wypadkach siłą lub niemal siłą? W jakiej mierze uzasadnione jest upaństwowienie obcej własności w wypadkach, gdy dany naród sądzić może, że zyski inwestora przewyższyły już wielokrotnie jego wkład?

Odpowiedzi nie są tutaj łatwe, lecz teologia moralna powinna zająć się tymi problemami, jeśli ma w ogóle wnieść jakiś doniosły i adekwatny wkład w kluczowe sprawy współczesności. Teoria „makro-sprawiedliwości" wymaga głębszego opracowania, obecnie bowiem przez to, że szereg spraw omija, zdaje się działać na rzecz grup posiadających.

REDYSTRYBUCJA TERYTORIÓW I LUDNOŚCI

W hipotezie drugiej, która przewiduje redystrybucję ziemi i ludności, poważną przeszkodę stanowią przesądy rasowe i bariery kulturowe. Zdaję sobie sprawę z tego, jak złożone i dyskusyjne są problemy, które się z tym łączą. Chciałbym jednak wskazać tu pewne punkty, szczególnie rewolucję demograficzną w Azji i proces zagarniania terenów niezamieszkałych przez zaawansowane rasy zachodnie, który rozpoczął się w szesnastym wieku, a dziś jest w praktyce zakończony. Obecnie rasy inne niż biała są systematycznie niedopuszczane do tych rejonów. Wąskie ramy artykułu nie pozwalają zanalizować dokładnie restrykcji anty-imigracyjnych obowiązujących w krajach takich jak Australia, Kanada, Stany Zjednoczone i Brazylia. W krajach tych, podobnie jak we wschodnich częściach ZSRR, znajdują się rozległe tereny, stanowiące większą część niezamieszkałych jeszcze obszarów świata. Każdy wie jak słabo zaludnione są części zachodnie Stanów Zjednoczonych i Kanady. W jakimś sensie stanowią one ziemie słabo rozwinięte.

Porównania między przeciętnym arealem przypadającym na kanadyjskiego farmera, a obszarem, jakim rozporządza chłop indyjski, chiński czy japoński, są nie mniej wymowne niż porównania dochodów bogatych i biednych w krajach słabo rozwiniętych. Roczny przyrost naturalny w Chinach równy jest dzisiaj niemal całej ludności Kanady. Mimo to jednak Kanada wciąż nie wpuszcza imigrantów innych niż biali i to samo czyni Australia, leżąca wprost u wrót Azji. Australia płaci nawet białym emigrantom za to, by osiedlali się na jej słabo zaludnionych wybrzeżach. Gdybym urodził się z białych rodziców, wszystkie niemal obszary słabo zaludnione, w Australii, Afryce Południowej, Kanadzie czy Południowej Rodezji — stałyby przede mną otworem, mógłbym się na nich osiedlić i zaludniać je potomstwem mojej rasy, nikt nie stawiałby mi przeszkód, mówiąc o bezrobociu czy innych trudnościach. Ale te same kraje, które prowadzą taką właśnie politykę imigracyjną, dają chętnie innym rasom broń do ręki, aby zwalczały komunistów, w celu — jak mówią — zabezpieczania politycznej demokracji i „cywilizacji chrześcijańskiej". I mają do nas wielki żal, gdy nie wykazujemy entuzjazmu.

Obecny podział powierzchni ziemi nie ma w sobie nic świętego i nietykalnego. Rozdział terenów pomiędzy rasy jest po prostu wynikiem historycznych okoliczności, które nie mają rangi prawa moralnego, a przeciwnie, zaistniały na skutek użycia środków znacznie gorszych nieraz niż te, które stosowali kapitaliści, dorabiając się swych majątków. Sam fakt, że ktoś okupuje jakiś teren przez jakiś przeciąg czasu nie daje mu jeszcze doń niezbywalnego prawa. Jeśli wygłodzony człowiek jest usprawiedliwiony przywłaszczając sobie żywność będącą własnością prywatną, to cóż powiedzieć o urodzajnych, stojących pustką ziemiach, do których nie dopuszcza się głodnych ludzi?

To, że redystrybucja ziemi przedstawia olbrzymie trudności, nie jest z pewnością powodem, by myśl o niej odrzucać bez dyskusji. Co roku przekracza granice krajów świata około 100 milionów turystów. Na samych Światowych Targach w Nowym Jorku było 50 milionów ludzi. Wznosi się ręce do nieba ze zgorszenia, słysząc o apartheidzie Afryki Południowej czy o segregacji rasowej w USA. Lecz jednocześnie udaje się, dla wygody, że się nie widzi znacznie horendalniejszych aspektów światowej polityki apartheidu.

POTRZEBA WŁADZY MIĘDZYNARODOWEJ

Potrzeba nam teorii społecznej sprawiedliwości międzynarodowej, która uwzględniałaby uczciwie wszystkie te kwestie i potrzeba nam praktycznych lekarstw, które odniosłyby realne skutki przy-

najmniej w ciągu życia kilku najbliższych pokoleń. Wymaga tego pokój świata. Mówiąc po ludzku, nie może trwać długo obecna polityka, pod hasłem: „rozradzajcie się i rozmnażajcie, ale zostańcie tam gdzie jesteście, bo to my napełniliśmy ziemię". Jakaś władza międzynarodowa jest dziś potrzebą całkiem centralną, lecz gdy tylko wysunie się ten aspekt sprawy, znajdują się natychmiast najrozmaitsze wymówki by go poważnie nie dyskutować. Autorzy katoliccy nie różnią się tu niczym od innych. Poważnie odnoszą się do władzy międzynarodowej tylko marksiści. Tymczasem, musimy wszyscy rozważyć tę koncepcję, gdyż stanowi ona element makro-sprawiedliwości, czyli dotyczy pytania jak zapewnić każdemu to co mu się należy, w toku makro-ewolucji społeczeństwa świata.

Dla pokojowego rozwiązania sprawy redystrybucji powierzchni ziemi pomiędzy różne ludy nieodzowne jest myślenie śmiałe i pełne wyobraźni. W świecie, w którym skład i struktura populacji zmieniają szybko swój charakter, trzeba zdobyć się na adekwatne, długoterminowe i pokojowe korektury, w przeciwnym bowiem razie jest bardzo prawdopodobne, że ludy narażone na ciśnienie demograficzne i na pokusy, jakie budzą tereny słabo zaludnione, uciekną się do środków mniej pokojowych. Czemuż w dyskusjach o tym problemie nie bierze się niemal nigdy pod uwagę, w sposób poważniejszy tego, że istnieją przecież obszary do wykorzystania? Zachodnie rejony Kanady i USA, Brazylia, wschodnia część Związku Radzieckiego, to z pewnością elementy zasobów świata, z których nie czyni się użytku.

Problemy wiążące się z migracją międzynarodową są z pewnością olbrzymie i złożone. Obejmują czynniki polityczne, rasowe, kulturowe, ideologiczne, klimatyczne itp. Czyż jednak problem głodu, który istnieje dzisiaj tuż obok krajów obfitości, stojących pustką, nie jest wyzwaniem dla ludzkości, tak wielkim, że wszelkie inne trudności bledną? Potrzebujemy dziś rozwiązań o charakterze globalnym. Mapa świata i tak zmienia stopniowo swe zarysy. Czyż więc nie można tych zmian przeprowadzić racjonalnie i w ramach planowania międzynarodowego? Mógłbym wysunąć kilka propozycji, ilustrujących zakres zmian, które są dziś konieczne i byłyby całkiem wykonalne, gdyby tylko człowiek nie był tak nieludzki dla człowieka.

Weźmy najgorszą ewentualność: jeśli rasa biała rzeczywiście nie jest zdolna do współżycia we wspólnych rejonach z innymi rasami, to czy jest rzeczą tak bardzo nielojalną poprosić ją, aby zechciała nie zajmować tak wielkiej części powierzchni ziemi? Jeśli na przykład Australijczycy i Nowozelandczycy pragną zachować swą tożsa-

mość rasową, kulturalną, religijną i językową, to czy Nowozelandczycy nie mogą przenieść się do Australii, pozostawiając swe wyspy Japończykom? Albo czy ONZ nie mogłoby, w ciągu trzydziestu lat przenieść dwunastu milionów Australijczyków do Stanów Zjednoczonych, pozostawiając Australię — Indiom? Trzy czy cztery miliony Kanadyjczyków, którzy zamieszkują na zachodzie kraju, mogłyby również przenieść się do Stanów i pozostawić rozległe równiny Kanady zachodniej Chińczykom, przybywającym stopniowo z Mongolii i Syberii.

Być może brzmi to fantastycznie, lecz w każdym razie fakt pozostaje faktem, że w ciągu nadchodzących trzydziestu pięciu lat świat musi zrobić miejsce dla dodatkowego miliarda Chińczyków. W roku dwutysięcznym całą Oceanię będzie wciąż zamieszkiwać niecałe trzydzieści milionów ludzi, a Indie będą miały o jakieś 600 do 700 milionów dodatkowych obywateli do wyżywienia. W tej sytuacji muszą być użyte wszelkie środki, łącznie z migracją i łącznie z upowszechnianiem poradnictwa odpowiedzialnego rodzicielstwa. Jak dotąd jednak wciąż jakoś głucho o możliwościach migracji jako o częściowym rozwiązaniu.

Polityka „niedopuszczenia nikogo do żłobu", której hołdują obecnie narody zachodnie, świadczy niestety o ich poczuciu monopolu rasowego i o tym że — choć wyznają demokratyczne credo w polityce — są najzupełniej obojętne na implikacje demokracji w dziedzinie ekonomicznej. Dowodzi ona również uderzającego wprost zaślepienia, które nie pozwala dostrzec logiki procesów historycznych i demograficznych, oraz tłumaczy, częściowo w każdym razie, czemu narody ubogie wykazują taki brak wdzięczności za otrzymywaną pomoc.

NIEDOSTATECZNOŚĆ KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ

Stwierdzenie, że pewne aspekty encyklik *Mater et Magistra* i *Pacem in Terris* wymagają dalszego rozwinięcia nie płynie z pewnością z braku szacunku dla nieżyjącego już papieża Jana XXIII. Mówi się w nich na przykład bardzo wiele o potrzebie większej władzy ONZ, lecz brak jasnego uznania faktu, że problem nędzy wśród obfitości rozwiązany być musi raczej w oparciu o zasady społecznej sprawiedliwości, niż drogą rozszerzenia akcji miłosierdzia czy dobrowolnej współpracy międzynarodowej.

W niektórych kwestiach, jak na przykład rolnictwo, *Mater et Magistra* podaje dość szczegółowe lekarstwa. Prawie 10 stron (z 75-stronnicowego tekstu) poświęcono na zalecenia, dotyczące polityki władz, podatków, kapitału i wysokości jego oprocentowania,

ubezpieczeń, stabilizacji cen i tak dalej. Co do kwestii sprawiedliwości międzynarodowej encyklika nie podaje jednak nigdzie takiego praktycznego rozwinięcia opisywanych zasad. Wzmianka o problemie demograficznym jest bardzo ogólnikowa, a tylko błędom regulacji urodzin poświęcono cztery strony. W podobny sposób wymija problem encyklika *Pacem in Terris*. Reakcja katolicka na te dokumenty nie zdaje się świadczyć o tym, by były one rozumiane jako apele o realizację sprawiedliwości społecznej. Pojmuje się je raczej jako wezwania do dobrowolnego paternalizmu. W tym więc sensie obie te encykliki, choć wspaniałe pod wieloma względami, nie zdołały sprostać zakresowi i naglącej naturze problemu światowej sprawiedliwości.

Chociaż Stolica Apostolska nie wypowiada się dziś na temat przepisów imigracyjnych, związanych z problematyką populacyjną, to pamiętać trzeba, że w okresie 1939—1954 wysuwała ona wielokrotnie żądanie by narody były bardziej otwarte dla imigrantów. Migracja traktowana była jako naturalne prawo człowieka, podporządkowane wspólnemu dobru. Pius XII mówił o okrucieństwie tych, którzy zamykali drzwi przed imigrantami, i dodawał, że żadna racja stanu i żaden pretekst powołujący się na korzyść zbiorową nie mogą usprawiedliwiać odmawiania ludziom ich fundamentalnego prawa. Kierował apele i nieomal nagany do Kanady, Stanów Zjednoczonych, Australii, Argentyny i Brazylii. Legaci papiescy, na przykład w Kanadzie, czynili również zabiegi w tej sprawie, a konstytucja apostolska z roku 1952, *Exul Familia,* wykładała raz jeszcze powyższe nauki i ponawiała apele.

Powody milczenia, które zapadło na ten temat po roku 1955, mogą być tylko przedmiotem domysłów. Czyżby zmieniła się teoria? Czy może znaleziono inne rozwiązania? Nie, problem jest z pewnością nadal aktualny. Tyle że sukces Wspólnego Rynku czyni go może mniej ostrym dla krajów europejskich i szczególnie dla Włoch. Ustawodawstwo imigracyjne, wymierzone przeciw Azji nie było niemal nigdy wymieniane przez centralną władzę Kościoła. Przy okazji wzmiankowano o potrzebach emigracyjnych Japonii, lecz nie powiedziano ani nie uczyniono prawie nic w sprawie problemu emigracji jako całości.

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym zawiera w artykule 69 krótką wzmiankę o nierówności między narodami, lecz nie załatwia tego problemu w sposób zadowalający. Jest to przecież najbardziej paląca sprawa w świecie dzisiejszym, a wspomina się o niej tylko mimochodem, w tym jednym dokumencie, nie mówiąc w ogóle nic na jej temat w pozostałych 15 Konstytucjach, dekretach i deklaracjach Soboru.

DWIE IDEOLOGIE

Kraje słabo rozwinięte nie chcą dokonywać wyboru między samą wolnością polityczną, utrzymywaną na Zachodzie, a światową demokracją gospodarczą, którą obiecują marksiści. Właśnie dlatego, między innymi, tak kluczowe znaczenie ma to, że Kościół nie zdołał dotąd opracować dostatecznie jasno teorii światowych stosunków ekonomicznych. Powoduje to także paradoksalną sytuację samych chrześcijan na Wschodzie: jesteśmy tu uważani za zbyt zachodnich, gdyż cenimy „to całe oszustwo samej demokracji politycznej", jak się tu mówi, a jednocześnie Zachód sądzi, że go nie rozumiemy, gdyż widzimy racje Azji w jej domaganiu się światowej demokracji ekonomicznej.

Kościół nie może dłużej nie dostrzegać tego problemu. Cóż na przykład powiedzieliby katoliccy specjaliści nauk społecznych, gdyby parę milionów Chińczyków weszło na słabo zaludnione tereny „Białej Australii"? Czy uznaliby to za realizację „naturalnego prawa dzieci Bożych do Bożej ziemi"? Czy też zaczęliby wzywać „Lud Boży" do nowej krucjaty nuklearnej przeciw diabelskim mocom ateistycznego komunizmu? Nie są to wcale pytania abstrakcyjne, skoro już dzisiaj ponad 200 tysięcy Amerykanów i Kanadyjczyków wyruszyło przeciw Chińczykom w Wietnamie, w imię „zabezpieczenia politycznej demokracji na świecie". To znaczy Kościół potrafi zdobyć się na dialog z Chinami, jest dziś sprawdzianem jego szczerości i poczucia sprawiedliwości. Przy obecnym stanie rzeczy bowiem, marksiści i niechrześcijańscy mieszkańcy Wschodu nie widzą różnicy między duchowymi dążeniami Kościoła a interesami mocarstw zachodnich.

W ciągu ostatniego dwudziestolecia nastąpił poważny rozwój teologii. Jest jednak znamienne, że ma on swą genezę, prawie w całości, w społeczeństwach bogatych. Jest to oczywiście dla tych krajów bardzo chwalebne, ale nie jest wcale idealne dla reszty świata. Jak to zwykli mówić scholastycy — w umyśle nie ma nic, co by nie było najpierw w zmysłach. Nie można kochać nie znając. Nieomylność nie może nadrobić braku kontaktów i otwartości ducha. W siedemnastym, osiemnastym i dziewiętnastym wieku katolicyzm tracił robotników, gdyż był ślepy na wartości, które się kryły w ich tęsknocie do sprawiedliwości. Marks pierwszy docenił tę tęsknotę i to trzeba mu przyznać, choć możemy nie zgadzać się z jego analizami i rozwiązaniami.

Jeśli chrześcijanie nie uświadomią sobie wreszcie głębokiej frustracji, która się rodzi w krajach takich jak Chiny i Azja nie-komunistyczna, a także w pewnej mierze Afryka czy Ameryka łacińska, horoskopy dla Kościoła i dla ludzkości są bardzo niewesołe. Milcze-

nie Kościoła może okazać się wręcz samobójcze. Świat ocenił bardzo surowo milczenie „Namiestnika" i świat nie stał się przez to wcale mniej wierny Chrystusowi.

Hipoteka Kościoła przedstawiałaby się już lepiej, gdyby chrześcijanie odcięli się przynajmniej od krzyczącej niesprawiedliwości międzynarodowej. To jednak nie rozwiązuje samych trudności. Chciałbym się mylić, lecz patrząc realistycznie nie widzę w każdym razie ani dość poważnej przemiany serc, ani dość poważnego zaangażowania, by to mogło mieć jakiś wpływ na sytuację.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ KOŚCIOŁÓW AZJI

Jest to doniosłym obowiązkiem Kościołów Azji, by uświadamiać reszcie świata naglący charakter, jaki ma problem międzynarodowej społecznej sprawiedliwości. Trudno nie odnieść wrażenia, że biskupi azjatyccy nie byli na Soborze zbyt wymowni. Tymczasem to przecież oni są pasterzami słabo rozwiniętych ludów Azji i to oni powinni przemówić do sumienia ludzkości. Wielka szkoda, że Kościoły Azji nie mają jakiejś stałej organizacji, która zajmowałaby się badaniem i bronieniem sprawy Wschodu. Zrozumienie dla ducha kolegialności i dla braterstwa Kościołów mogłoby dać z czasem szerszą współpracę w skali całej Azji. Obecnie nasi biskupi spotykają się, jak się zdaje, tylko w Rzymie, ich stosunki idą by tak rzec po linii pionowej. W Azji widują się tylko z okazji jakiegoś jubileuszu czy innych uroczystości, które nieraz mają formy triumfalistycznych manifestacji.

Punktem wyjścia misji chrześcijańskiej w Azji musi być uznanie uprawnionych, ludzkich aspiracji jej narodów, a wszelka prezentacja tej misji musi opierać się na rodzimych elementach. Aby tak jednak było, trzeba być świadomym istniejących potrzeb i zakresu problematyki. Poszczególne Kościoły muszą współpracować z sobą nad określeniem naszej społecznej odpowiedzialności. Również zakony muszą rozważyć ten problem w perspektywie ogólno-azjatyckiej.

Walka o sprawę międzynarodowej sprawiedliwości społecznej stanowi dobry teren dla wspólnej akcji ekumenicznej wszystkich Kościołów chrześcijańskich w Azji. Właśnie w służbie człowieka możemy spotkać się i zjednoczyć, dzięki niej uświadomimy sobie najlepiej jak mało znaczenia mieć mogą nasze oddzielne wysiłki, w których chcemy przynieść Azji zbawienie, lecz sami nie potrafimy połączyć sił i środków we wspólnej akcji dla spraw najistotniejszych.

Gdyby chrześcijanie w Azji zaangażowali się poważnie w walkę o sprawiedliwość społeczną w skali międzynarodowej, chrześcijaństwo mogłoby pracować ręka w rękę z innymi religiami Azji. By-

łoby to naocznym dowodem prawdziwego przywiązania chrześcijan azjatyckich do ich krajów i przestaliby oni być uważani za rodzaj przeżytków kolonialnej przeszłości.

W każdym razie jednak najważniejszym powodem działania jest dla nas fakt, że ma miejsce niesprawiedliwość, wołająca o pomstę do nieba. Właśnie my jesteśmy najlepszymi interpretatorami wymogów sprawiedliwości dla naszych chrześcijańskich braci z krajów zachodnich.

Tissa Balasuriya C.M.I.
tłum. Anna Morawska

MIRCEA ELIADE

W POSZUKIWANIU „POCZĄTKÓW" RELIGII

Francuskie przysłowie powiada, że tylko szczegóły są naprawdę ważne" *(Il n'y a que les détails qui comptent).* Nie twierdzę, że jest to zawsze prawdziwe, są jednak w historii kultury chwile, gdy szczegóły okazują się niezwykle ważne. Spójrzmy na początki włoskiego humanizmu we Florencji. Jak powszechnie wiadomo, Marsilio Ficino założył Akademię Platońską i przetłumaczył na łacinę zarówno *Dialogi* Platona, jak niektóre komentarze i dzieła neoplatońskie. Ale jest pewien szczegół, który na ogół uchodzi uwadze: przekład Platona i Plotyna zlecił Ficinowi Cosimo de Medici, który od lat zbierał rękopisy tych pisarzy. Ale ok. 1460 r. Cosimo nabył rękopis nazwany później *Corpus hermeticum* i zażądał aby Ficino natychmiast przełożył go na łacinę. W tym czasie Ficino nie zaczął jeszcze nawet pracy nad tłumaczeniem Platona, niemniej jednak odłożył *Dialogi* i pośpiesznie zabrał się do tłumaczenia *Poimandresa* oraz innych „hermetycznych" traktatów, tak, że rychło uporał się z tą pracą. W 1463 r. na rok przed śmiercią Cosima, całość

MIRCEA ELIADE (ur. w 1907 r. w Rumunii), od kilku lat profesor religioznawstwa na University of Chicago, uchodzi za jednego z najwybitniejszych współczesnych religioznawców oraz znawców mitów. Prace Eliade — który przeszedł m. in. przez hinduską szkołę yogistyczną — zdumiewają rozległością erudycji oraz inwencją w zakresie interpretacji. Polski religioznawca-marksista rozdział o Eliadem kończy słowami: „Eliade rzuci przypuszczalnie w świat niejedną jeszcze obszerną pracę, oryginalną myśl, chociaż zapewne nie do przyjęcia przez religioznawców świeckich. Ale oryginalne myśli nie do przyjęcia mają jedną cechę dodatnią: są dużo wartościowsze od myśli trafnych a banalnych. Co jak co ale banalność nigdy nie zagrażała pracom teoretycznym Eliade". (T. Margul: *Sto lat nauki o religiach świata).* Prace Eliade'a tłumaczone są na najważniejsze z języków o zasięgu międzynarodowym: są widoki, że niektóre z nich ukażą się również po polsku. Byłoby to bardzo pożądane, gdyż wydaje się, że prace te mogą dać do myślenia zarówno wierzącym katolikom, jak niewierzącym *outsiderom* różnego autoramentu...(A.T.)

W nrze 88(1961) „Znaku" ukazał się esej M. Eliade'a pt. *Symbolika środka Studium religioznawcze*, wyjęty z jego książki *Images et symboles*, Paris 1952, Gallimard. Artykuł niniejszy ukazał się w „History of Religions" (vol. 4, no 1, Summer 1964) pt. *The Quest for the „Origins" of Religion.*

była już przełożona. W ten sposób *Corpus hermeticum* był pierwszym greckim tekstem, przetłumaczonym i wydanym przez Marsilia Ficinę. Dopiero potem rozpoczął on pracę nad Platonem.

Szczegół ten jest bardzo istotny. Rzuca światło na pewien aspekt włoskiego Odrodzenia, nieznany, a przynajmniej lekceważony przez historyków poprzedniego pokolenia. Obaj, Ficino i Cosimo, pragnęli gorąco odnaleźć pierwotne objawienie, w danym wypadku objawienie zawarte w pismach hermetycznych. Oczywiście nie mieli powodu wątpić, że *Corpus hermeticum* stanowi autentyczną wypowiedź Hermesa Egipskiego, to znaczy najstarsze z dostępnych objawień — objawienie poprzedzające objawienie dane Mojżeszowi a stanowiące źródło natchnienia zarówno dla Pitagorasa i Platona, jak dla magów perskich.

Podnosząc świętość i prawdziwość „hermetycznych" tekstów, Ficino nie uważał się — i nie mógł się uważać — za niedobrego chrześcijanina. Już w II w. po Chr. chrześcijański apologeta Laktancjusz uważał Hermesa Trismegistosa za mędrca, natchnionego przez Boga i sądził, że niektóre proroctwa Hermetyczne sprawdziły się poprzez narodziny Jezusa Chrystusa. Ficino potwierdził ową harmonię między hermetyzmem i hermetyczną magią z jednej a chrześcijaństwem z drugiej strony. Równie szczerze Pico Mirandola uważał, że Magia i Kabała potwierdzają boskość Chrystusa. Papież Aleksander VI miał w Watykanie fresk, pełen egipskich, to znaczy hermetycznych obrazów i symboli! Nie chodziło o względy estetyczne czy zdobnicze: Aleksander VI chciał raczej podkreślić swój pozytywny stosunek wobec okultystycznej tradycji egipskiej.

To nadzwyczajne zainteresowanie hermetyzmem jest wysoce znamienne. Ujawnia ono tęsknotę człowieka Renesansu za „pierwotnym objawieniem", które mogłoby obejmować nie tylko Mojżesza i Kabałę, ale także Platona, a przede wszystkim „misteryjne" religie Egiptu i Persji. Ujawnia także głębokie niezadowolenie ze średniowiecznej teologii i średniowiecznych koncepcji człowieka i wszechświata; reakcję przeciwko temu, co można by nazwać „prowincjonalnym", to znaczy czysto zachodnim chrześcijaństwem, tęsknotę za religią uniwersalistyczną, pozahistoryczną, „mityczną". Przez dwa wieki Egipt i hermetyzm, to znaczy magia egipska pasjonowały niezliczonych teologów i filozofów, zarówno wierzących jak niewierzących i krypto-ateistów. Giordano Bruno dlatego z takim entuzjazmem przyjął odkrycia Kopernika, bo uważał, że heliocentryzm ma głęboki sens religijny i magiczny. W czasie swego pobytu w Anglii Giordano Bruno zapowiadał jako coś nieuniknionego powrót magicznej religii dawnych Egipcjan, opisanej w *Asclepiusie*. Bruno czuł wyższość w stosunku do Kopernika, gdyż Kopernik traktował swą teorię wyłącznie ze stanowiska matema-

tyka, gdy Bruno interpretował wykres kopernikański jako hieroglif boskich tajemnic.

Byłoby rzeczą fascynującą nakreślić historię owego religijnego i kulturalnego mitu, jakim był mit „pierwotnego hermetycznego objawienia" aż do chwili obalenia go przez greckiego uczonego, Izaaka Casaubona. Szczegółowe dzieje owego pre-współczesnego mitu odwiodłyby nas zbyt daleko od naszego tematu. Dość stwierdzić, że Izaak Casaubon wykazał, opierając się na przesłankach czysto filologicznych, że *Corpus hermeticum* nie tylko nie zawiera „pierwotnego objawienia", ale jest zbiorem tekstów stosunkowo późnych, nie wcześniejszych niż II lub III wiek po Chr. — stanowiących odbicie synkretyzmu hellenistyczno-chrześcijańskiego.

Nader znamienny jest rozkwit i upadek owej dziwnej wiary w pierwotne objawienie, przekazane w paru traktatach. Można by nawet powiedzieć, że zjawisko to stanowi antycypację procesów, jakie zarysują się w ciągu następnych trzech stuleci. W rzeczy samej poszukiwanie pre-mojżeszowego objawienia prefiguruje, a potem towarzyszy serii przesileń, które wstrząsnęły zachodnim chrześcijaństwem, a ostatecznie utorowały drogę naturalistycznym i pozytywistycznym ideologiom XIX wieku. Żywe i stałe zainteresowanie „egipskimi" oraz innymi ,,wschodnimi" misteriami nie przyczyniło się w okresie Odrodzenia do rozwoju tego, co dziś nazywamy religioznawstwem porównawczym. Wprost przeciwnie, bezpośrednim skutkiem parania się przez Ficina, Mirandolę, Brunona i Campanellę wiedzą tajemną — stały się różnorodne filozofie naturalistyczne oraz zwycięstwo nauk ścisłych. Z perspektywy nowych nauk i filozofii chrześcijaństwo przestało być uważane za jedyną religię objawioną — o ile wogóle było ,,objawioną" religią. W XIX wieku chrześcijaństwo i wszelkie inne znane religie zaczęto uważać nie tylko za pozbawione podstaw, ale szkodliwe dla kultury, jako że zazwyczaj tamowały rozwój nauki. Według zgodnej opinii ludzi wykształconych filozofowie wykazali, iż nie można dowieść istnienia Boga; z kolei przyjęto za dowiedzione naukowo, że człowiek składa się wyłącznie z materii, to znaczy, że nie ma czegoś takiego jak „dusza", byt duchowy, niezależny od ciała i zdolny je przetrwać.

Tu zauważmy, że początki religioznawstwa porównawczego przypadają na połowę XIX wieku, gdy propaganda materialistyczna i pozytywistyczna osiągnęła największe nasilenie. Auguste Comte opublikował swój *Catéchisme positiviste* w 1852 r. a *Système de politique positive* między 1855 a 1858. W 1855 r. Ludwig Büchner wydał *Kraft und Stoffe*. Starał się tam wykazać, że natura jest wyzbyta celowości, życie jest rezultatem żywiołowego pędu rozrodczego, a dusza i umysł są funkcjami organicznymi. Da-

lej Büchner twierdził, że myśl jest wytworem sił,ześrodkowanych w mózgu i że najprawdopodobniej to, co nazywamy duszą lub umysłem, jest wytworem „nerwowej elektryczności". W rok później, w 1856 r. Max Müller ogłosił swe *Essays in comparative mythology*, które uznać można za pierwsze ważne dzieło z zakresu religioznawstwa porównawczego. W trzy lata później ukazało się dzieło Darwina *Origin of species*, a w 1862 Herbert Spencer wydał swe *First principles*. Spencer usiłował wyjaśnić ewolucję wszechświata przez tajemniczą zmianę w pierwotnej Materii, która ze stanu nieokreślonej jednorodności przeszła w stan określonej różnorodności.

Te nowe odkrycia, hipotezy i teorie, pasjonujące świat ludzi wykształconych, rychło zyskały ogromną popularność. Jednym z bestsellerów epoki była książka Ernsta Haeckla *Natürliche Schopfungsgeschichte*. Wydana w 1868 r. miała do końca XIX wieku z górą 20 wydań i została przetłumaczona na kilkanaście języków. Haeckel, trzeba to powiedzieć, nie był kompetentnym filozofem ani oryginalnym myślicielem. Pod wpływem Darwina doszedł do wniosku, że teoria ewolucji stanowi najprostszą drogę ku mechanistycznej koncepcji natury. Według Haeckla teoria ewolucji przekreśliła wyjaśnienia teologiczne i teleologiczne, umożliwiając zarazem wyjaśnienie pochodzenia żywych organizmów w ramach przyczyn naturalnych.

Podczas gdy namiętnie wznawiano i tłumaczono książkę Haeckla, a Herbert Spencer pracował nad swoim *System of synthetic philosophy* (1860—96), nowa nauka zwana historią religii czyniła szybkie postępy. W *Lectures on the science of language* (2-ga seria, 1864) Müller wywiódł teorię dotyczącą słonecznej mitologii Ariów — teorię, opartą na przekonaniu, że mity zrodziły się z „choroby języka". W 1871 r. Edward Tylor opublikował *Primitive culture*, dając błyskotliwą próbę odtworzenia początków oraz ewolucji religijnych doświadczeń i wierzeń. Tylor utożsamił pierwszy etap religijności z tak nazwanym przez siebie animizmem: wiarą, że natura jest ożywiona, tzn. że ma duszę. Z animizmu miał się rozwinąć politeizm, a ten z kolei miał doprowadzić do monoteizmu.

Nie zamierzam przypominać wszystkich ważniejszych dat z dziejów naukowych badań nad religią w drugiej połowie XIX wieku. Ale zatrzymajmy się na chwilę i zastanówmy się nad znaczeniem owej synchroniczności między ideologiami materialistycznymi z jednej, a rosnącym zainteresowaniem orientalnymi i archaicznymi formami religii z drugiej strony. Można by powiedzieć, że to namiętne poszukiwanie początków Życia i Myśli, fascynacja „Tajemnicami Natury", pęd do przeniknęcia i rozszyfrowania wewnętrznych struktur Materii — że wszystkie owe tęsknoty i dążenia wyrażają rodzaj

nostalgii za pierwotną, oryginalną, powszechną matrix. Materia, Substancja przedstawia absolutny początek, początek wszystkiego: Wszechświata, Życia, Myśli. Jest w tym pasja jak najgłębszego drążenia czasu i przestrzeni, dotarcia do granic i początków widzialnego Wszechświata, a przede wszystkim ujawnienia sedna Substancji i zaczątkowego stadium żyjącej Materii. Z pewnego punktu widzenia pogląd, że dusza jest produktem materii, nie ma w sobie nic upokarzającego. Oczywiście, duszy ludzkiej nie traktuje się wówczas jako dzieła Bożego; ale przy założeniu, że Bóg nie istnieje, przyjęcie, że dusza jest rezultatem długiej i skomplikowanej ewolucji i bierze początek z najstarszej rzeczywistości kosmicznej: materii fizyko-chemicznej — odkrycie takie ma więc w sobie coś pocieszającego. Dla naukowców i naukowo myślącej inteligencji z drugiej połowy XIX wieku materia nie tylko rozwiązywała wszelkie problemy, ale też sprowadzała przyszłość ludzkości do ciągłego, nie dramatycznego, żmudnego postępu. Dzięki nauce człowiek będzie coraz dokładniej poznawał materię i coraz pełniej ją opanowywał. Nie będzie końca procesowi stopniowego doskonalenia się. W tej entuzjastycznej wierze w naukę, wykształcenie i aktywność można dopatrzeć się swego rodzaju religijnego, mesjanistycznego optymizmu: człowiek na koniec uzyska wolność, szczęście, bogactwo i potęgę.

Optymizm idzie w parze z materializmem, pozytywizmem i wiarą w nieograniczoną ewolucję. Dowodzi tego nie tylko *L'avenir de la science* napisane przez Renana w połowie wieku, ale także ważne para-religijne ruchy w drugiej połowie XIX wieku; na przykład tzw. spirytyzm (lub spirytualizm). Ruch ten rozpoczął się w 1848 r. w Hydesville, stan New York. Członkowie rodziny J. D. Foxa słyszeli tajemnicze pukania, które zdawały się mieć jakąś rozumną przyczynę. „Jedna z sióstr podsunęła szyfr, trzy uderzenia na »tak«, jedno na »nie«, dwa na »wątpliwe« i nawiązano łączność z tzw. »duchem« (po angielsku *spirit*). Trzy siostry Fox zostały pierwszymi mediami i rychło po całym świecie rozpowszechniły się praktyki, polegające na zasiadaniu kołem w celu nawiązania łączności z duchami (seans), przemawiającymi za pośrednictwem stukania, wirowania stolika lub innych znaków".

Zjawiska spirytystyczne znane były od najdawniejszych czasów i różnie interpretowane przez różne kultury i religie. Ale ważnym, nowym elementem współczesnego spirytyzmu jest jego materialistyczne przybranie. Przede wszystkim ma się tu do czynienia z „rzeczowymi dowodami" na istnienie duszy, a raczej — pośmiertne istnienie duszy: pukanie, wirowanie stolika, a nieco później tak zwane „materializacje". Od czasów Pitagorasa, Empedoklesa i Platona zachodni świat zajmował się zagadnieniem życia

pośmiertnego oraz nieśmiertelności duszy. Ale był to problem filozoficzny lub teologiczny. Obecnie w erze naukowej i pozytywistycznej nieśmiertelność duszy została uzależniona od powodzenia eksperymentu: aby czegoś dowieść „naukowo" trzeba dać dowody „rzeczywiste", to znaczy fizyczne. Z kolei skomplikowana aparatura i laboratoria miały dowieść prawdziwości życia pośmiertnego. Można dostrzec pozytywistyczny optymizm we wszystkich prawie badaniach para-psychologicznych: zawsze występuje w nich nadzieja, że kiedyś uda się naukowo dowieść pośmiertnego istnienia duszy.

Nie mniej optymistyczny i pozytywistyczny był drugi wielki ruch para-religijny, Towarzystwo Teozoficzne, założone w New Yorku, w listopadzie 1875 r. przez Helenę Bławacką. W jej *Isis unveiled* (1877) i w innych obszernych pismach ta urzekająca i utalentowana awanturnica zaprezentowała współczesnemu światu okultystyczne objawienie w dostępnych dla tego świata pojęciach. Współczesny świat wierzy w ewolucję, a co za tym idzie w niekończący się postęp. Bławacka zaprezentowała teorię nieograniczonej ewolucji duchowej, realizującej się poprzez metempsychozę i kolejne wtajemniczenia. Utrzymywała, że w czasie swego rzekomego pobytu w Tybecie otrzymała pierwotne, to jest azjatyckie i nadziemskie objawienie. W tym miejscu muszę zauważyć, że jeśli co znamionuje wszelkie tradycje Wschodu, to właśnie anty-ewolucjonistyczna koncepcja życia duchowego. Ponadto Bławacka uważała za konieczne dostarczenie pozytywnych materiałów „dowodów" na prawdziwość doktryny teozoficznej i regularnie „materializowała" orędzia, otrzymywane od swego tajemniczego Mahatmy w Tybecie. Orędzia owe, aczkolwiek napisane po angielsku i na zwyczajnym papierze, miały jednak prestiż solidnych, materialnych faktów — i przekonały wielu rzekomo inteligentnych ludzi o autentyczności tajemnej wiedzy Bławackiej. A była to rzecz jasna optymistyczna wiedza tajemna, przystosowana do optymistycznego społeczeństwa: wystarczyło przeczytać dwa tomy *Isis unveiled* i stać się członkiem ugrupowania teozoficznego, aby stopniowo uzyskać wtajemniczenie w najgłębsze tajniki Wszechświata i własnej, nieśmiertelnej i transmigrującej duszy. Koniec wieńczyła wiadomość, że istnieje nieograniczony postęp i że nie tylko my sami, ale cała ludzkość pewnego dnia osiągnie doskonałość.

Nie należy uśmiechać się czytając o tych wszystkich rojeniach. Ruch spirytystyczny podobnie jak Towarzystwo Teozoficzne wyrażają ten sam duch ideologii pozytywistycznej. Czytelnikami takich dzieł, jak *Origin of species, Kraft und Stoffe, Essays on comparative mythology* byli inni ludzie, niż ci, którzy czytali *Isis unveiled,* ale jedni i drudzy reprezentowali pewną wspólną cechę: nikogo

z nich nie zadowalało chrześcijaństwo, a niektórzy w ogóle nigdy nie byli „religijni". Odrzucenie historycznego chrześcijaństwa utworzyło pustkę, i z powodu tej pustki jedni usiłowali dotrzeć do źródeł twórczej materii, inni — nawiązać łączność z duchami lub niewidzialnymi Mahatmami. W tym to kontekście kulturowym szybko rozwijała się nowa nauka, jaką była historia religii. I oczywiście szła tym samym torem — pozytywistycznego badania faktów i poszukiwania początków prawdziwego pochodzenia religii.

Cała zachodnia historiografia była wówczas urzeczona poszukiwaniem „początków". „Pochodzenie i rozwój" tego czy owego stało się swego rodzaju schematem. Wybitni uczeni pisali o początkach języka, społeczeństwa, sztuki, instytucji, Indo-Ariów itd. Natykamy się tu na pasjonujący, a trudny problem, którego nie sposób tu rozważać. Stwierdźmy tylko, że owo poszukiwanie początku ludzkich instytucji i twórczości kulturalnej stanowi przedłużenie i uzupełnienie przyrodniczego poszukiwania początków gatunku ludzkiego, marzeń biologów o dotarciu do zarania życia, pasji, każącej geologom i astronomom dążyć do zrozumienia początków Ziemi i Kosmosu. Z psychologicznego punktu widzenia można tu odnaleźć tę samą tęsknotę za tym, co „pierwotne", „samorodne".

Max Müller sądził, że *Rig Veda* odzwierciedla pierwotną fazę religii Ariów i co za tym idzie najstarsze stadium wierzeń religijnych i mitów. Ale z początkiem lat siedemdziesiątych XIX w. francuski badacz sanskrytu, Abel Bargaigne wykazał, że hymny wedyjskie nie tylko nie są spontanicznym i naiwnym wyrazem religii naturalnej, ale są dziełem wykształconej i wyrafinowanej klasy kapłanów rytualnych. Raz jeszcze błoga wiara, że dotarto do pierwotnej formy religii została obalona przez szczegółową analizę filologiczną.

Dyskusja naukowców na temat *Ved* była tylko jednym epizodem długiej i dramatycznej bitwy o zidentyfikowanie „początków religii". Równie błyskotliwy jak uczony pisarz, Andrew Lang, przyczynił się do ostatecznego obalenia rekonstrukcji mitologicznych Maxa Müllera. Dwie prace Langa, cieszące się największym powodzeniem, *Custom and Myth* (1883) oraz *Modern Mythology* (1897) nawiązywały do artykułów, w których autor zwalczał koncepcje Maxa Müllera w oparciu o teorię E. B. Tylora. A w rok po opublikowaniu *Modern Mythology*, w 1898, Andrew Lang wydał nową książkę, *Making of Religion*, w której odrzucił pogląd Tylora, jakoby początków religii należało doszukiwać się w animizmie. Lang opierał swe argumenty na fakcie, że wiara w Najwyższego Boga występuje u ludów nader prymitywnych, jak Australijczycy czy Andamanowie. Tylor utrzymywał, że taka wiara była nie do pomyślenia u początku religii, że pojęcie Boga rozwinęło się z wiary

v duchy natury oraz kult umarłych. Ale u Australijczyków i Anlamanów Andrew Lang nie znalazł ani kultu przodków, ani naury.

To nieoczekiwane i antyewolucjonistyczne twierdzenie, jakoby Najwyższy Bóg nie znajdował się u końca, ale u początku historii eligii nie wywarło większego wrażenia na ówczesnych środowisach naukowych. Co prawda Andrew Lang nie udokumentował v pełni swych poglądów i w trakcie dyskusji z Hartlandem musiał o części wycofać się ze swej pierwotnej tezy. Ponadto miał niezczęście być znakomitym pisarzem i autorem — m. in. — tomu vierszy. A uzdolnienia literackie z reguły budzą nieufność naukowców.

Niemniej koncepcja Andrew Langa na temat pierwotnego Najvyższego Boga jest znamienna z innych powodów. W ostatnich atach XIX i pierwszych latach XX wieku animizm przestał być ważany za pierwotne stadium religii. W tym okresie ogłoszono wie nowe teorie. Można je nazwać pre-animistycznymi, gdyż obie trzymywały, że odkryły pierwotniejsze stadium religii niż stalium opisane przez animizm. Pierwszą z tych teorii był właśnie ogląd Andrew Langa, który utrzymywał, że na początku religii vystępowała wiara w Najwyższego Boga. Jakkolwiek prawie nienana w Anglii, teoria ta, ulepszona i uzupełniona, została później rzyjęta przez Graebnera i wielu uczonych kontynentalnych. Nietety, jeden z najwybitniejszych etnologów naszych czasów, Wilelm Schmidt, przekształcił hipotezę o pierwotnej wierze w Najvyższego Boga w sztywną teorię pra-monoteizmu. Powiadam iestety, gdyż Schmidt, aczkolwiek wybitny uczony, był także katockim księdzem i świat nauki podejrzewał go o tendencje apologeyczne. Ponadto Schmidt był skrajnym racjonalistą i starał się dowieść, że pojęcie Boga było wypracowane przez pierwotnych ludzi rogą rozumowania ściśle kauzalistycznego. Gdy Schmidt publikoał okazałe tomy swego dzieła *Ursprung der Gottesidee* w świecie ichodnim pojawiło się właśnie parę filozofii oraz ideologii irracjoalistycznych. *Élan vital* Bergsona, odkrycie podświadomości przez reuda, studia Lévy-Bruhla nad tym, co nazywał mentalnością pregiczną, mistyczną, dzieło R. Otto: *Das Heilige*, zarówno jak rewocja kubistyczna i surrealistyczna — znaczą ważne etapy w dziech współczesnego irracjonalizmu. W rezultacie bardzo niewielu nologów i historyków religii przyjęło podane przez Schmidta raonalistyczne wyjaśnienie powstania idei Boga.

Z drugiej strony okres między 1900 a 1920 pozostawał pod wraniem drugiej teorii pre-animistycznej, teorii *mana*, to jest ary w nieokreśloną i nieosobową siłę magiczno-religijną. Zwłasza angielski antropolog Marrett kładł nacisk na pre-animistyczny

charakter wiary w *mana*, wykazując, że to doświadczenie magiczno-religijne nie ujawnia koncepcji duszy i tym samym reprezentuje stadium starsze niż animizm Tylora.

W owym starciu hipotez na temat początków religii na uwagę zasługuje zainteresowanie tym, co „pierwotne". Podobne zjawisko odnotowaliśmy u włoskich humanistów i filozofów po odkryciu tekstów hermetycznych. Podobne (choć na innym poziomie i z innymi celami) poszukiwanie tego co pierwotne charakteryzuje działalność naukowych ideologów i historyków XIX-wiecznych. Obie teorie preanimistyczne — teoria głosząca pierwotność wiary w Najwyższego Boga oraz teoria, mówiąca o pierwotnym doświadczeniu świętości jako siły bezosobowej — utrzymywały, że dotarły w historię religii głębiej niż animizm Tylora. Jeśli idzie o stronę merytoryczną, obie teorie twierdziły, że odkryły początki religii. Ponadto obie teorie odrzucały jednokierunkową ewolucję życia religijnego, zawartą w hipotezie Tylora. Marrett i szkoła *mana* nie były zainteresowane w stworzeniu ogólnej teorii rozwoju religii. Schmidt natomiast całe swe życie poświęcił temu właśnie problemowi, uważając — trzeba to podkreślić — iż jest to problem historyczny, nie zaś przyrodniczy. Wg Schmidta na początku człowiek wierzył w jednego tylko w potężnego Boga-Stworzyciela. Dopiero potem, pod wpływem okoliczności historycznych, człowiek zaczął zaniedbywać jedynego Boga, a nawet wogóle o nim zapomniał, wikłając się w bardziej skomplikowane wierzenia w niezliczonych bogów i boginie, duchy, mitycznych przodków itd. Ponieważ ów proces degeneracji rozpoczął się przed dziesiątkami tysięcy lat, Schmidt uważał, że należy nazwać go procesem historycznym, jako że człowiek jest istotą historyczną. Schmidt na szeroką skalę wprowadził do badań nad religią pierwotną — etnologię historyczną. W dalszym ciągu przekonamy się, jakie skutki pociągnęła za sobą ta istotna zmiana perspektywy.

Ale tymczasem wróćmy do odkrycia, dokonanego przez Andrew Langa na temat pierwotnej wiary w Najwyższego Boga. Nie wiem, czy Lang czytał Nietzschego. Najprawdopodobniej nie czytał. Ale z górą dwadzieścia lat przed odkryciem Langa, Nietzsche ustami Zaratustry proklamował — śmierć Boga. Obwieszczenie Nietzschego, niezauważone za jego życia, odbiło się głośnym echem w następnych pokoleniach. Nietzsche obwieścił ostateczny koniec chrześcijaństwa — religii — i zapowiadał, że współczesny człowiek musi żyć odtąd w świecie wyłącznie immanentnym, w świecie bez Boga. Otóż wydaje mi się rzeczą nader interesującą, że Lang, odkrywając u ludzi pierwotnych istnienie Bogów, odkrył także ich śmierć — aczkolwiek nie zdawał sobie sprawy z tego aspektu swego odkrycia. W rzeczy samej Lang zauważył, że wia-

ra w Najwyższego Boga nie występuje zbyt często, że kult owych bogów jest ubogi, że — można by rzec — rzeczywista ich rola w życiu religijnym jest bardzo skromna. Lang starał się nawet znaleźć wyjaśnienie owej degeneracji i ostatecznego zniknięcia Najwyższych Bogów oraz zastąpienia ich przez inne postaci religijne. M. in. sądził, że wyobraźnia mitologiczna przyczyniła się w dużym stopniu do zniekształcenia idei Najwyższego Boga. Nie miał racji, ale w tej chwili nie o to nam chodzi. Faktem jest, że pierwotny Najwyższy Bóg stał się *deus otiosus* (bogiem bezczynnym), że uważano, iż wycofał się do najdalszego nieba, prawie obojętny na ludzkie sprawy. Ostatecznie zapomniano o nim. Innymi słowy — Bóg umiera, nie jakoby były mity mówiące o jego śmierci, ale w tym sensie, że całkowicie znika z życia religijnego i co za tym idzie — z mitów. Owo zapomnienie o Najwyższym Bogu jest równoznaczne z jego śmiercią. Rewelacja Nietzschego była nowa dla zachodniego, judeo-chrześcijańskiego świata, ale śmierć Boga jest niezwykle starym zjawiskiem w historii religii, oczywiście z pewną różnicą: tą, że zniknięcie Najwyższego Boga powołuje do życia żywszy i dramatyczniejszy, acz podrzędniejszy panteon, podczas gdy zgodnie z koncepcją Nietzschego, po śmierci Boga judeo-chrześcijańskiego człowiek ma żyć samotnie w świecie całkowicie zdesakralizowanym. Ale ów radykalnie zdesakralizowany oraz immanentny świat jest światem historycznym. Człowiek jako istota historyczna zabija Boga, a po tym mordzie — bogobójstwie — musi żyć już tylko wyłącznie w historii. W tym miejscu trzeba zauważyć, że Schmidt, twórca teorii pra-monoteistycznej sądził, że owo zaniedbanie Najwyższego Boga, a ostatecznie zastąpienie go przez inne postaci religijne, nie jest rezultatem procesu przyrodniczego, ale historycznego. Człowiek prymitywny, właśnie dlatego, że czynił postępy materialne i kulturalne, przechodząc ze stadium zbierania pożywienia do stadium rolniczego i pasterskiego — innymi słowy, przez sam fakt, że tworzył historię — utracił wiarę w jedynego Boga i zaczął wytwarzać sobie mnóstwo bogów podrzędnych.

U Nietzschego zarówno jak u Andrew Langa i Wilhelma Schmidta uderza nas idea: odpowiedzialność historii za degradację, zapomnienie i ostateczne „uśmiercenie" Boga. Następne pokolenia uczonych będą musiały zmierzyć się z tym nowym sensem historii. Tymczasem nadal rozwijało się religioznawstwo porównawcze, publikowano coraz więcej materiałów, pisano coraz więcej książek, fundowano coraz nowe katedry religioznawstwa.

Swego czasu, w drugiej połowie XIX wieku, rozpowszechnione było przekonanie, że jedno lub dwa pokolenia powinny poświęcić się wyłącznie publikowaniu i analizowaniu materiałów, tak by na-

stępne pokolenie badaczy zająć się mogło już tylko wypracowaniem syntetycznych interpretacji. Ale było to oczywiście tylko marzenie, aczkolwiek wierzył w to nawet Renan, pisząc swą książkę *L'avenir de la science*. Historia religii, podobnie jak inne dyscypliny naukowe, poszła za przyjętym wzorem naukowej działalności, to znaczy ześrodkowała się na gromadzeniu i klasyfikowaniu „faktów". Ta ascetyczna powściągliwość historyka religii wobec materiałów nie jest pozbawiona wielkości i ma nawet pewien sens duchowy. Można by przyrównać sytuację naukowca, pogrążonego w materiałach, niekiedy wręcz przytłoczonego ich masą i wagą — do swego rodzaju *descensus ad inferos* — zejścia w głąb mrocznych, podziemnych regionów, gdzie natyka się na zaczątkowe formy żywej materii. Niekiedy to pogrążenie się w „materiałach" prowadzi do śmierci duchowej albo też do wyjałowienia możliwości twórczych uczonego. Tego rodzaju pęd ku „zejściu" odpowiada ogólnej tendencji myśli zachodniej z początkiem bieżącego stulecia. Trudno lepiej scharakteryzować technikę psychoanalityczną, opracowaną przez Freuda, niż określając ją jako *descensus ad inferos*, zejście ku najgłębszym i najniebezpieczniejszym strefom ludzkiej psychiki. Gdy Jung odkrył istnienie nieświadomości (kolektywne, nieświadome), eksploracja owych nieprzebranych skarbów — mitów, symboli, obrazów pierwotnej ludzkości — zaczęła przypominać techniki, stosowane w oceanografii i speleologii. Jak zapuszczenie się w głąb mórz lub też wyprawy w głąb jaskiń ujawniły elementarne organizmy, które od dawna znikły z powierzchni ziemi, podobnie analiza odnalazła formy głębinowe życia psychicznego, uprzednio niedostępne badaniu. Speleologia ukazała biologom w postaci organizmów, pochodzących z trzeciorzędu czy nawet czwartorzędu — pierwsze formy zoomorficzne, nie podlegające skamienieniu; inaczej mówiąc formy, które zniknęły z powierzchni ziemi, nie pozostawiając żadnego śladu. Odkrywając żywe skamieliny, speleologia wydatnie posunęła naprzód naszą wiedzę na temat archaicznych form życia. Podobnie archaiczne formy życia psychicznego, „żyjące skamieliny", pogrążone w mrokach „nieświadomego" — zostały udostępnione badaczom dzięki technikom, opracowanym przez Freuda oraz innych psychologów głębi.

Oczywiście należy rozróżnić ogromny wkład Freuda w naukę, to jest odkrycie podświadomości i psychoanalizy, od freudowskiej ideologii, która jest jeszcze jedną z niezliczonych ideologii pozytywistycznych. Freud także sądził, że przy pomocy psychoanalizy dotarł do „pierwotnej" fazy ludzkiej kultury i religii. Jak wiadomo utożsamił on początki religii i kultury z pierworodnym zabójstwem ściśle mówiąc, z pierwszym ojcobójstwem. Dla Freuda

Bóg był sublimacją fizycznego ojca, który został zamordowany przez przepędzonych synów. To zdumiewające wyjaśnienie było powszechnie krytykowane i odrzucone przez wszystkich odpowiedzialnych etnologów, od Kroebera do Malinowskiego i od Boasa do Schmidta. Ale Freud nie wyrzekł się swej teorii ani jej nie zmodyfikował. Prawdopodobnie uważał, że jego wiedeńscy pacjenci dostarczyli mu dowodów na zabicie Boga. Ale owo „odkrycie" dowodziło tylko, że niektórzy spośród współczesnych ludzi zaczynali już odczuwać skutki popełnionego przez siebie „bogobójstwa". Jak Nietzsche obwieścił to, wyprzedzając o trzydzieści lat publikację książki *Totem und Tabu* — Bóg umarł, a ściślej mówiąc — został zabity przez człowieka. Być może Freud podświadomie przeniósł neurozę, na którą cierpieli niektórzy z jego wiedeńskich pacjentów — w przeszłość mityczną. Śmierć Boga znana była u ludów pierwotnych, ale znaczyło to ukrycie się i bezczynność Boga, a nie zamordowanie go ręką ludzką, jak głosił Nietzsche.

Dwa aspekty w dokonaniach Freuda mają istotne znaczenie dla naszych rozważań: przejawiając dobrze znane dążenie zachodnich uczonych do tego, co pierwotne, do „początków", Freud próbował pójść w historię myśli dalej, niż odważył się ktokolwiek. I, po drugie, Freud sądził, że u początków ludzkiej kultury oraz instytucji znalazł wydarzenie nie biologiczne, ale raczej historyczne, a mianowicie zamordowanie ojca przez najstarszych synów. Czy tego rodzaju pierwotne wydarzenie historyczne w istocie miało miejsce, czy nie — jest to dla naszej dyskusji obojętne. Co jest ważne, to fakt, że Freud-przyrodnik, jakim niewątpliwie był, wierzył mocno, że początki religii wiążą się z pewnym określonym wydarzeniem: pierwszym ojcobójstwem. A jest to tym znamienniejsze, że tysiące psychoanalityków oraz setki tysięcy mniej lub bardziej wykształconych ludzi Zachodu uznało wyjaśnienie Freuda za naukowo poprawne.

Jak z tego wynika, dążenie człowieka Zachodu do „początków" i do tego co „pierwotne" postawiło go w końcu twarzą w twarz z historią. Historyk religii wie dzisiaj, że dotarcie do „początków" religii nie jest możliwe. To, co się stało na początku, *ab origine*, nie należy do problematyki historyka religii, aczkolwiek może być problemem dla teologa czy filozofa. Jednakże niepostrzeżenie dla siebie samego historyk religii znalazł się w środowisku kulturowym całkowicie różnym od środowiska Maxa Müllera i Tylora, a nawet Frazera i Marretta. Było to nowe środowisko, wychowane na Nietzschem i Marksie, Diltheyu, Crocem i Ortedze; otoczenie, w którym była moda nie na Naturę, ale na Historię. Samo w sobie odkrycie faktu, że człowiek jest zawsze istotą historyczną, nie było doświadczeniem negatywnym, wyjaławiającym. Ale bardzo rychło

ten oczywisty fakt dał początek całej serii ideologii i filozofii relatywistycznych i historycystycznych, od Diltheya do Heideggera i Sartre'a. W wieku lat 70 Dilthey sam przyznał, że „względność wszelkich ludzkich pojęć jest ostatnim słowem historycznej wizji świata".

Nie mamy potrzeby rozważać tu prawomocności historycyzmu. Chcąc jednak zrozumieć obecną sytuację historyka religii, musimy uwzględnić poważny kryzys, wywołany przez odkrycie historyczności człowieka. Ten nowy wymiar, historyczność, daje się interpretować na różne sposoby. Trzeba jednak zauważyć, że z pewnego punktu widzenia zrozumienie, iż człowiek jest przede wszystkim i nade wszystko istotą historyczną — stanowi dla zachodniej świadomości ciężkie upokorzenie. Człowiek Zachodu uważał siebie kolejno za twór Boży i posiadacza jedynego objawienia, za władcę świata, za twórcę jedynej, uniwersalnej kultury, za autora jedynej rzeczywistej i użytecznej nauki — itd. Obecnie odkrył, że znajduje się w tym samym położeniu, co każdy inny człowiek — to znaczy, że jest uwarunkowany zarówno przez podświadomość, jak przez historię — już nie jedyny twórca wspaniałej kultury, już nie władca świata, i w dodatku z poczuciem nietrwałości swej kultury. Okrzyk Valéry'ego *Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles* * — odpowiada echem pesymistycznemu historycyzmowi Diltheya.

Ale to upokorzenie człowieka Zachodu, wypływające z odkrycia powszechnego uwarunkowania przez historię, ma także pewien aspekt pozytywny. Przede wszystkim przyjęcie historyczności człowieka pomaga odrzucić ostatnie pozostałości angelizmu oraz idealizmu. Dziś bardziej serio traktujemy fakt, że człowiek należy do tego świata, że nie jest duchem, uwięzionym w materii. Poznanie, że człowiek jest zawsze uwarunkowany, jest równoznaczne z odkryciem, że jest on także istotą twórczą. Człowiek reaguje twórczo na zmiany warunków kosmicznych, psychologicznych czy historycznych. Dlatego właśnie nie możemy zgodzić się na naturalistyczne wyjaśnianie ludzkiej kultury i religii. Aby poprzestać na jednym przykładzie: wiemy dziś, że pierwotny człowiek nie miał — i nie mógł mieć — religii naturalistycznej. Za czasów Maxa Müllera i Tylora uczeni zwykli byli mówić o naturalistycznych kultach fetyszyzmu, sądząc, że pierwotny człowiek wielbił obiekta natury. Ale uwielbienie przedmiotów kosmicznych nie było fetyszyzmem. Nie wielbiono drzewa, źródła czy kamienia, lecz *sacrum* (święte) przejawiające się poprzez te przedmioty. To zrozumienie doświadczenia religijnego ludzi pierwotnych jest rezultatem posze-

* My, cywilizacje, wiemy już teraz, że jesteśmy śmiertelne.

rzenia naszej świadomości historycznej. Ostatecznie można powiedzieć, że mimo niebezpieczeństw, jakie niesie relatywizm, doktryna, głosząca, że człowiek jest bytem historycznym — otworzyła drogę nowemu rodzajowi uniwersalizmu. Jeśli człowiek tworzy sam siebie poprzez historię, to w takim razie wszystko, cokolwiek uczynił w przeszłości, jest ważne dla każdego z nas. Jest to równoznaczne ze stwierdzeniem, że świadomość zachodnia uznaje tylko jedną historię, historię powszechną, i że historia etnocentryczna zostaje przezwyciężona, jako prowincjonalna. Dla historyka religii znaczy to, że nie wolno mu ignorować żadnej istotnej formy religijnej, aczkolwiek oczywiście nie może być specjalistą od wszystkich.

Tak więc po stu latach wysilonej pracy uczeni musieli wyrzec się dawnego marzenia o odkryciu przy pomocy narzędzi historycznych początków religii i poświęcili się badaniu różnych faz i aspektów życia religijnego. Możemy zapytać, czy jest to ostatnie słowo religioznawstwa? Czy jesteśmy skazani na niekończące się prace nad materiałami religijnymi, uważanymi wyłącznie za dokumenty historyczne, to jest za wyraz różnych sytuacji egzystencjalnych, jakie występowały w ciągu wieków? Czy fakt, że nie możemy sięgnąć do *początku* religii, znaczy także, iż nie możemy ująć istoty zjawisk religijnych? Czy religia jest zjawiskiem wyłącznie historycznym, podobnie jak na przykład upadek Jerozolimy czy Konstantynopola? Dla badacza religii „historia" znaczy przede wszystkim to, że wszelkie zjawiska religijne są uwarunkowane. Nie istnieje *czyste* zjawisko religijne. Zjawisko religijne jest zawsze także zjawiskiem społecznym, ekonomicznym, psychologicznym, a także oczywiście — historycznym, gdyż występuje w czasie historycznym i jest uwarunkowane przez wszystko, co działo się wcześniej.

Ale nasuwa się pytanie: czy rozliczne systemy uwarunkowania wyjaśniają do końca zjawisko religijne? Gdy jakieś wielkie odkrycie otwiera przed myślą ludzką nowe horyzonty, istnieje tendencja wyjaśniania wszystkiego w świetle owego odkrycia i w jego polu odniesienia. Zdobycze naukowe XIX wieku zmuszały współczesnych do wyjaśniania wszystkiego przez materię — nie tylko życia, ale także myśli i jej dzieł. Dokonane z początkiem tego wieku odkrycie historii skłania współczesnych nam do sprowadzania człowieka do wymiaru historycznego, to znaczy do systemu uwarunkowań, w którym każdy człowiek jest beznadziejnie „usytuowany". Ale nie należy mylić okoliczności historycznych, które uczyniły ludzką egzystencję tym, czym ona obecnie jest — z faktem, że istnieje coś takiego, jak ludzka egzystencja. Dla historyka religii fakt, że mit czy rytuał jest zawsze uwarunkowany historycznie, nie wyjaśnia jeszcze prawdziwej egzystencji danego mitu czy rytuału. Innymi

słowy, historyczność doświadczenia religijnego nie mówi nam, czym to doświadczenie ostatecznie jest. Wiemy, że możemy ująć to co sakralne, święte, tylko poprzez jego przejawy, które są zawsze uwarunkowane historycznie. Ale badanie historycznie uwarunkowanych przejawów nie daje nam odpowiedzi na pytanie: co to jest świętość? Co znaczy w istocie doświadczenie religijne?

Reasumując: historyk religii, który nie przyjmuje empiryzmu czy relatywizmu którejś z modnych szkół historycystycznych czy socjologicznych, czuje się raczej sfrustrowany. Wie, że jest skazany na zajmowanie się wyłącznie dokumentami historycznymi, ale równocześnie czuje, że te dokumenty mówią mu coś więcej, niż tylko to, że odzwierciedlają sytuację historyczną. Czuje, że ukazują mu one ważną prawdę o człowieku i stosunku człowieka do tego co święte. Ale jak ująć tę prawdę? To pytanie absorbuje dziś licznych historyków religii. Proponowano już parę odpowiedzi. Ale ważniejszy od odpowiedzi jest fakt, że historycy religii zadają to pytanie. Jak to często bywało w przeszłości, poprawnie postawione pytanie może tchnąć nowe życie w skostniałą naukę.

Mircea Eliade
tłum. A. Tatarkiewicz

TADEUSZ CHRZANOWSKI

KONSERWACJA ZABYTKÓW W POLSCE PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ

Konserwowano zabytki zawsze: to znaczy naprawiano je, wzmacniano, uzupełniano. Ale dopiero od niedawna, mniej więcej od półtora stulecia konserwacja stała się dziedziną naukowych doświadczeń i w ciągu tego stosunkowo krótkiego okresu przeszła szereg istotnych przemian, starając się — bezskutecznie zresztą — wypracować jakieś normy estetyczne, a przede wszystkim wydoskonalić się w jakże różnorodnej technice ratowania niszczejących przedmiotów wykonywanych z wszelkich dostępnych człowiekowi tworzyw.

Następujące po sobie kataklizmy obu wojen światowych postawiły wobec konserwatorów dalsze problemy, nad których rozstrzygnięciem biedzą się do dzisiaj. Można by rzec, że problemem zasadniczym stało się, szczególnie w dziedzinie architektury, masowe zniszczenie zabytków. Już nie poszczególne obiekty, lecz całe dzielnice, całe miasta i niemal całe obszary państw wyszły z ognia wojny spopielone i roztrzaskane.

Polska miała niestety ogromny udział w tych zniszczeniach. I przed polskimi architektami, urbanistami i konserwatorami problemy te stanęły szczególnie wyraziście.

Teraz już mamy właściwie za sobą pierwszy, krótki jak pokolenie i nieskończenie wielki — przeliczając to na wysiłek owego pokolenia — okres odbudowy. Okres ten można uznać za zamknięty, choć podjęte w nim inicjatywy trwają jeszcze i trwać będą przez wiele lat. W zasadzie jednak przyjęta została pewna koncepcja, w większości zrealizowana, a problemy, które przed współczesnym konserwatorem stawia obecny stan zabytków w Polsce, są już bardziej wynikiem pewnych przemian powojennych, niż dziełem obłędu wojennego.

Toteż miejsce odbudowy zajmuje obecnie działalność konserwatorska: zabezpieczająca to, co istnieje, to, co jest i może być w przyszłości zagrożone zniszczeniem dokonującym się w sposób ogólnie rzecz biorąc naturalny, już tylko w ograniczonym zakresie odtwarzająca elementy nie zachowane, dążąca do wypreparowania z całości tego co jest w niej z niewątpliwego autentyku.

Nie jest zadaniem niniejszego artykułu ocenianie dorobku okresu odbudowy, gdyż owe dwadzieścia kilka lat, podobnie jak i w innych dziedzinach życia, stanowią dla dziejów ochrony zabytków całą epokę. Ocenę taką podejmować będą następne pokolenia i jestem przekonany, że jeszcze długo nie będzie zgody w próbie jakiegoś ogólnego bilansu. Jedno co wydaje się zupełnie pewne: mimo wszelkich błędów, nadgorliwości i równocześnie zaniedbań, tamten okres jest przecież zjawiskiem zdumiewającym w swej dynamice i spontaniczności. Dynamicznym, gdyż wydźwignął z ruin ośrodki szczególnie drogie naszym sercom w dobie gospodarczo niezwykle trudnej. Spontanicznym, gdyż udział w tej odbudowie wzięli ramię w ramię ludzie, których rok 1945 rozdzielił i zwrócił przeciwko sobie. Dzieło odbudowy podjęli wówczas doświadczeni inżynierowie i nieogoleni „kozunie" z GRNów i PGRów, kanciaści działacze partyjno-rządowi i proboszczowie: ci grubi — z latami doświadczeń na karku i ci chudzi — ledwie wypuszczeni z seminariów. Był to wielki akt jedności narodowej, o wiele wymowniejszy od wszelkich deklaracji, gdyż sprawdzalny i nawet dotykalny.

Rozmiary odbudowy są oczywiście współzależne z rozmiarami zniszczeń. Nasze dzieje obfitowały niestety w wojenne kataklizmy i ruiny pozostawione w spadku wojen szwedzkich, do dziś dnia odnajdujemy we wszystkich częściach kraju. Ale II Wojna Światowa przewyższyła wszystkie poprzednie: na chwilę przestała istnieć sama stolica kraju a pożary pochłonęły dziesiątki miast, miasteczek, wsi. Znikły z obszaru Polski całkowicie pewne kategorie zabytków. Toteż fakt, że dziś odnajdujemy, jeżdżąc po kraju, już tylko blizny, jest najlepszym świadectwem wielkiego zrywu, jakim był okres odbudowy.

*

Nie należy jednak zapominać o tym, że zabytki dawnych epok niszczeją nie tylko na skutek gwałtownych działań ludzi objętych niewytłumaczonym szaleństwem. Niszczeją też, gdyż takie są prawa natury, gdyż musi z czegoś żyć grzyb i kornik, gdyż musi na coś padać deszcz i świecić słońce. Konserwatorzy niewątpliwie występują przeciwko tym prawom. Stałą troską wybiegają w przyszłość, leczą objawy choroby i starają się także z góry przed nią ochraniać.

Spośród elementów, niszczących spuściznę dawnych wieków, w końcu jednak sam człowiek jest najgroźniejszy. Człowiek stworzył zabytki i tworząc je obdarzył jak gdyby cząstką swego istnienia. Dzieła sztuki żyją tylko w związku z człowiekiem i jeśli ten kontakt się urywa lub traci swój opiekuńczy charakter, następuje zagłada, z której wychodzą cało jedynie te przedmioty,

które wykonano z materiałów najodporniejszych na zniszczenie i którym niedbałą opiekę gwarantuje ziemia i woda, przechowując je dla późnych pokoleń archeologów.

Odnosi się to w szczególności do dzieł architektury, zresztą cały ten artykuł zawężam właściwie tylko do tej dziedziny, gdyż zagadnienia konserwacji dzieł plastyki są tak bogate, że już by się w tym garnku nie pomieściły.

A więc budynek żyje tak długo, jak długo korzysta zeń człowiek. Człowiek stanowi jego krew, jego tlen i może jeszcze coś więcej. Budynek opuszczony, choćby nikt do niego nie wchodził i nie niszczył jego urządzeń, dziwnie szybko zamienia się w ruinę. Drobna, gospodarska skrzętność jest najlepszą konserwacją, z którą do dziś nie mogą konkurować najnowsze, naukowe metody. Więc nie tylko sam fakt korzystania, czy zamieszkiwania budynku stanowi o jego przyszłości. Są mieszkańcy i są „użytkownicy". „Pańskie oko konia tuczy" powiada przysłowie, należące niewątpliwie do tych nielicznych, które dobrze świadczą o tzw. mądrości narodu.

Po spalonych, strzaskanych pociskami, ograbionych domach i świątyniach przyszedł czas na te, które ocalały: zabrakło im człowieka-opiekuna. Tamte dźwignięto, przynajmniej częściowo, ze zniszczenia. Te pozostawiono własnemu losowi, gdyż na pozór były całe, gdyż na pozór nic im nie groziło. I w okresie gdy cały naród nieprawdopodobnym wysiłkiem dźwigał z ruin miasta i wsie, równocześnie nastąpił na naszych ziemiach drugi akt tragedii, którego korzenie tkwią w przemianach społecznych, politycznych i geograficznych po 1945 r.

Zwłaszcza pierwsze powojenne dziesięciolecie, z jednej strony oddając każdy wysiłek i każdy grosz na odbudowę, z drugiej dopuściło do zaniedbań, które mszczą się na nas do dziś i tworzą na przyszłość problem konserwatorski o przerażających wymiarach.

Na obszarze całej Polski znikły dziesiątki po-ewangelickich kościołów, prawosławnych lub grecko-katolickich cerkwi, znikły dziesiątki a może setki dworów, pałaców i rezydencji, a także całe dzielnice miast.

Pamiętam moją pierwszą wizytę w Prudniku, niewielkim powiatowym mieście na Śląsku Opolskim. Było to w lecie 1952 r. — wjeżdżało się stromo pod górę, mijało średniowieczną wieżę bramną, i wąską uliczką docierało do rynku otoczonego barokowymi kamienicami, z barokowym ratuszem pośrodku.

Pamiętam moją drugą wizytę w Prudniku: było to na jesieni 1958 r. Ta sama droga koło baszty, wąską uliczką i nagle zdumienie: oto przed oczami roztaczał się rynek, którego właściwie nie

było. Tylko ratusz i kilka trzymających się jeszcze ruder, a także pierwsze prace ziemne przed rozpoczęciem budowy nowych domów.

I znów w roku ubiegłym zawinąłem do Prudnika. Rynek otaczają nowe kamienice, jest dużo sklepów, jest miło. Obiad można zjeść w ładnie urządzonej restauracji. Dla kogoś, kto przybywa tu po raz pierwszy, wszystko wydaje się najzupełniej normalne: oto żywe, zamożne, odbudowane po wojennych zniszczeniach miasteczko. Tylko nieliczni przybysze oraz mieszkańcy w wieku dojrzałym wiedzą, że nie było tu żadnych zniszczeń wojennych, że zniszczenia były wynikiem wojny, ale tylko w sensie jej następstw.

Los Prudnika nie jest czymś jedynym. Wręcz przeciwnie. Jest zjawiskiem typowym, szczególnie na obszarach Śląska i Pomorza.

Możemy być dumni z każdego odbudowanego Prudnika, gdyż odbudowa taka nie była wynikiem żadnych cudów gospodarczych, tylko upartego wysiłku i oszczędności społeczeństwa. Niemniej ciśnie się pytanie: czy można było nie dopuścić do zwalenia się setek domów?

Odpowiedź musi niestety wypaść twierdząco. Przejęcie własności setek budowli przez państwo nie szło równolegle z realną możliwością ich bieżącego naprawiania i zabezpieczania. Gorzej, że owo przejęcie, masowe przemieszczenia społeczeństwa, nastrój tymczasowości wywołany skutkami wojny i zimnowojennymi nastrojami, nie przyczyniał się w najmniejszym stopniu do rozbudzenia w nowych mieszkańcach poczucia odpowiedzialności za nie ich własne, ale przez nich użytkowane budowle.

Słyszałem niejednokrotnie opinie: „ależ to niemieckie budownictwo w miastach było lipne i nietrwałe. Rozpadło się przy pierwszych wybuchach bomb". Jest w tym sporo prawdy: ostatecznie to właśnie Niemcy rozpowszechnili w okresie fryderycjańskiej ekspansji budownictwo łączące drewno z gliną lub cegłą, konstrukcję najbardziej tandetną jaką znała historia, a która uzyskała w naszym społeczeństwie nazwę: „pruski mur". Ale konstrukcja łącząco drewno z murem znana jest od wieków i w Anglii można np. znaleźć całe wioski i miasteczka pełne tak właśnie budowanych domów. Oczywiście, wiadomo, że od czasów Wilhelma Zdobywcy nikt nie najechał tej wyspy, ale to nie wszystko. Pozornie bylejakie domki stawiane w XVIII, XVII, a nawet XVI i XV wieku trwają do dziś, bo ludzie, których własność stanowią, bez przerwy coś tam reperują, uzupełniają, malują, pucują, bowiem tam dom świadczy o jego mieszkańcu, nie jest czymś anonimowym i przydziałowym.

Więc to jest niestety gorzka prawda. Mogliśmy byli uratować setki mieszczańskich kamieniczek, zagród, dworków i pałaców.

I nie powinniśmy o ten stan rzeczy obwiniać nieustannie państwa, tylko najpierw poszukać belki we własnych oczach.

I znów wspomnienia... przypadkowa popijawa w zabytkowej zagrodzie w powiecie morąskim na Mazurach. Faceci w kaszkietach, pół metra „czerwonej" na stole i obiegająca zebranych szklanka po musztardzie. A nad nami uginający się strop, podparty jakimś słupem. I jeszcze wyżej małe smutne chorągiewki postrzępionej strzechy szamoczące się w północnym wietrze.

„Naprawiać? A po co? Niech się wali. Jak się zawali dadzą inny dom".

Więc pewnie już nie istnieje dzisiaj ta piękna chata z pięterkiem wspartym na podcieniu złożonym z rzeźbionych słupów, dom, który tam w Anglii kosztowałby grube sumy, za co? za swój wiek, za swą piękną formę, za pożyteczny snobizm.

Albo wspaniała rezydencja pod Grodkowem na Śląsku Opolskim. Oczywiście pałac nie użytkowany, bo po co pałac potrzebny PGRowi, skoro biura można pomieścić w oficynie, a mieszkania w czworakach. Więc już tylko salon używany jest na świetlicę. A poza tym puste pokoje z wybitymi oknami, z drzwiami wyrwanymi z futryn. Prowadzi nas po tej trupiarni otyły magazynier w gumiakach. Ale do świetlicy dostać się nie można, bo „ten, co ma klucz, pojechał do Grodkowa". Magazynier ma jednak sposoby, chce być uczynny. Drzwi do salonu świetlicy, piękne drzwi o klasycystycznych płaskorzeźbionych ornamentach zabite i wzmocnione trzecim skrzydłem, przywleczonym skądinąd i przymocowanym na poprzek. A magazynier buch gumiakiem, buch jeszcze raz, co robi? po prostu rozwala drzwi. Chce być uprzejmy. Powstrzymujemy dalsze kopniaki i żółci ze złości opuszczamy zabytek, nie zwiedziwszy „salonu".

Ogromna niefrasobliwość, bo „oni muszą dać" nowy dom czy nowe mieszkanie, atawistyczne zamiłowanie w niszczeniu tego co jest niczyje (a państwowe, to potrosze niczyje), niechlujstwo, wszystko to razem w sposób dla zabytków tragiczny przedłużyło niszczące działanie wojny daleko w głąb lat pokoju.

*

Jedną z podstawowych bolączek dotychczasowego, dość przypadkowego działania służby konserwatorskiej, był brak dostatecznej znajomości zabytków w terenie. Od lat bardzo wielu, na dobrą sprawę od stu lat z okładem raz po raz stawiano na nowo sprawę inwentaryzacji zabytków. Ale wyciągnięta z lamusa, wkrótce znów tam powracała. Stan polityczny i trudności ekonomiczne hamowały skutecznie wszelkie inicjatywy. Dopiero po II Wojnie Światowej podjęto w sposób konsekwentny prace badawczo-edytorskie, mie-

rząc już nie siły na zamiary, ale zamiary na realne warunki finansowo-wydawnicze. Narodził się w ten sposób, zapoczątkowany przez prof. dr Jerzego Szablowskiego, a z ogromnym oddaniem i sumiennością kontynuowany przez zespół Instytutu Sztuki PAN (na którego czele stoją Jerzy Z. Łoziński i Barbara Wolff, a niżej podpisany jest jednym z szeregowych) *Katalog zabytków sztuki w Polsce*. Katalog obchodzi w bieżącym roku swój mały jubileusz: ukazuje się jego setny tomik, co oznacza, że już 100 powiatów na obszarze naszego kraju doczekało się gruntownych opracowań istniejących w ich granicach zabytków.

Katalog wydawany w maleńkich tomikach, ze zwięzłymy tekstami i sporą ilością małych ilustracji zastąpił właściwy inwentarz rezygnując z dokładności opisów i podawania wymiarów, a także z reprodukowania rzutów większości zabytkowych budowli. W ten sposób odstąpienie od pewnych, ostatecznie drugorzędnych wymogów zwiększyło możliwości edytorskie (należy pamiętać, że w okresie międzywojennym wydano tylko dwa, a przygotowano jeszcze trzeci tom inwentarza).

Ale mimo wszystko zadanie okazało się i tak zbyt wielkie, by można mu było sprostać w ciągu kilkunastu lat, szczególnie że fundusze, którymi operuje Instytut Sztuki PAN na opracowanie katalogów są śmiesznie małe. Sądzę, że roczny budżet katalogu nie wystarczyłby na zbudowanie jednego kilometra asfaltowej szosy.

A więc by zaradzić złu, to znaczy przyśpieszyć rozeznanie istniejących w Polsce zabytków, nie zwiększono „przerobu katalogów", lecz podjęto nową akcję i nawet utworzono specjalną instytucję pod nazwą Ośrodek Dokumentacji Zabytków, funkcjonujący w bezpośredniej zależności od Ministerstwa Kultury i Sztuki.

Nie tylko nie mam nic przeciwko Ośrodkowi, ale własnoręcznie że tak się wyrażę wspieram jego akcje. Co innego inwentaryzacja, a co innego dokumentacja. Jednakże stwierdzić należy, że początki akcji ewidencji zabytków ruchomych (dla zabytków nieruchomych podobna akcja jest wciąż jeszcze w toku), jak również związane z nią początki O. D. Z. były fatalne. W sposób nieprzemyślany, chociaż myślano o tym przez lata całe, podjęto jednorazową wielką akcję. Poszły w ruch miliony złotych, nie przewidziano jednak, że oprócz odpowiednich pieniędzy potrzebni są też odpowiedni ludzie. To, czego nie mógł dokonać katalog w ciągu dwudziestolecia, nie sposób było wykonać dobrze w przeciągu roku. Z braku odpowiednich fachowców pojechali w teren studenci, młodzi architekci, zmobilizowano architektów powiatowych, konserwatorów, a nawet kuzynów i siostrzenice.

Wyniki akcji były niedostateczne. Założono kilka tysięcy zielo-

nych kart ewidencyjnych, zaopatrznych w małe fotografie obiektu. jego orientacyjny rzut oraz pewną ilość informacji zawartą w niezbyt przemyślanych rubrykach. W jednych powiatach zrobiono to dobrze, w innych gorzej, w innych jeszcze wręcz katastrofalnie. W każdym razie dokonano jednego: uchwycono mniej więcej ilościowy stan zabytków architektury. Należało teraz określić ich jakość.

I tu zaczęła się nowa akcja określana mianem weryfikacji. Tym razem zwołano z obszaru całej Polski ludzi, którzy dobrze obznajomieni z terenem mieli, na podstawie istniejących kart ewidencyjnych, literatury przedmiotu i autopsji określić, do jakiej kategorii poszczególne obiekty się zaliczają. Tak więc kategoria „O" objęła wszystkie nad-zabytki z Wawelem, Wilanowem i Gdańskiem (jako zespołem urbanistycznym) na czele. W kategorii „I" umieszczono te wszytkie, których znaczenie jest ogólno-krajowe, ale już niekoniecznie ogólnoświatowe. Grupa „II" to zabytki klasy dobrej, ale raczej szablonowe, reprezentujące odmiany pewnych typów, lecz nie ich pierwowzory. Wreszcie kategoria „III", czyli wielki worek, do którego posypało się wszystko, co nie mieściło się w wyższych grupach, i co prezentowało jeszcze jakieś wartości artystyczne czy historyczne, podczas gdy do kategorii „IV" zepchnięto wszelkie śmiecie, stare ale bezwartościowe, albo też takie obiekty, których stan zachowania nie dawał żadnych szans ratunku.

Weryfikatorzy (2—3 dla każdego województwa) robili co mogli, ale primo: karty nie dawały dostatecznego pojęcia o rzeczywistych walorach zabytków, a co gorsza wielu z nich nie objęły, secundo: autopsja rzecz ważna, ale wiem z własnego doświadczenia, że można całymi latami jeździć po Polsce i jeszcze nie znać nawet połowy jej zabytków, i wreszcie tertio: ocena wartości dzieła sztuki jest zawsze rzeczą względną.

Dla przykładu: podstawowe braki weryfikacji to np. fakt, że na podstawie mylnie wypełnionej karty uznaliśmy za zabytkowy kościół zbudowany w roku 1926. To samo zrobili nasi koledzy z pałacem wystawionym około 1930 roku w stylu neo-barokowym. Opuszczono natomiast wiele zabytków gotyckich, renesansowych, nie mówiąc już o barokowych i późniejszych, ponieważ nikt nie założył dla tych zabytków kart, ponieważ nie wspomina o nich dotychczasowa literatura, ponieważ weryfikatorzy nie zetknęli się z nimi nigdy „oko w oko".

W chwili obecnej przeprowadza się sprawdzanie kart w terenie, ich uzupełnianie, zakładanie nowych dla obiektów dotychczas pominiętych, a także wyrzucanie starych w wypadku, gdy zabytek okazał się z bliska „niezabytkiem". Dopiero ukończenie owej akcji

pozwoli na podjęcie ponownej, uzupełniającej weryfikacji, która nareszcie zlikwiduje wszystkie dotychczasowe błędy. Oczywiście można było tych błędów uniknąć przeprowadzając akcję początkową nie tak „hurra-akcyjnie", nie tak „byle szybciej", rozkładając ją na kilka lat, dominując wszelkie guziki zanim najwyższe komisje postawiły kropkę nad „i", ustalając, że dwór w Pęcherzynie Średnim zalicza się niewątpliwie do kategorii „III".

Ośrodek Dokumentacji Zabytków powstał w wyniku tej wielkiej akcji dokumentacyjno-weryfikacyjnej i mimo tych początkowych „błędów i wypaczeń" zdaje się obecnie wypływać na szerokie wody pracy naprawdę konstruktywnej. Weryfikacja też w końcu spełniła swe zadanie, gdyż pozwoliła nareszcie zorientować się ile posiadamy zabytków, jaką klasę reprezentują i w jakim znajdują się stanie. Żmudna, poprawiacka robota usuwa błędy i wypełnia luki. Za kilka lat będziemy może przodować w Europie w zakresie nowocześnie zorganizowanej dokumentacji, stojącej na usługach nauki i służby konserwatorskiej.

*

Jak można by więc scharakteryzować stan zabytków w Polsce? Wydaje się, że zależy to w dużej mierze od rodzaju zabytków i dlatego krótki przegląd przeprowadzę wedle klucza „gatunku".

Architektura sakralna. Trzeba z naciskiem powiedzieć: w zakresie odbudowy najcenniejszych zespołów urbanistycznych oraz w zakresie odbudowy kościołów mamy osiągnięcia zdecydowanie największe. Sytuacja w tej dziedzinie jest zasadniczo dobra lub nawet bardzo dobra. Zniszczały lub nadal jeszcze niszczeją świątynie opuszczone, przeważnie po-ewangelickie lub prawosławne czy greko-katolickie cerkwie. Niszczeją tam, gdzie nie ma opiekunów: w okolicach wyludnionych (Bieszczady) lub tam, gdzie przed wojną ludność była dwu-wyznaniowa i w miasteczkach lub wsiach spotyka się po dwie świątynie. A przeciętna parafia nie jest przeważnie w stanie zabezpieczyć dwu kościołów, a co gorsze — najczęściej nie chce.

Zresztą Polacy w ogromnej większości nie kochają zabytków. Uważają, że wszystko co stare to brzydkie, a wszystko co nowe, to ładne i chlubnie świadczące o nich samych. Powszechnym uczuciem wobec pamiątek tzw. „starożytności narodowej", to chęć zwalenia, zburzenia ewentualnie stargania. Jaskrawym przykładem takiego stanu rzeczy jest wieś Królówka w powiecie bocheńskim, gdzie co prawda urodził się Brodziński, ale gdzie po wystawieniu nowego kościoła parafia całkowicie wyrzekła się starego: drewnianego gotyckiego kościółka, który stoi dziś pusty, bez po-

długi, z wyrwanymi z zawiasów drzwiami — obraz tym bardziej gorszący, że jego konserwację i przeniesienie na obecne miejsce, w obręb nowego cmentarza dokonano za państwowe, socjalistyczne pieniądze. A rzecz jest o tyle tragiczniejsza, że nie jest to odosobniony wypadek: że w stanie bliskim całkowitej ruiny są przepiękne zabytkowe kościółki drewniane np. w Nieboczowych, Ruptawie, Połomii, Ryczowie, Cerekwi, Gołczy i wielu wielu innych miejscowościach

Nie wszystko jest więc w stanie zadowalającym, ale ogólnie rzecz biorąc odbudowa i troska o kościoły w Polsce jest ogromna, czasem wprost imponująca. Trzeba przyznać, że przyczyniło się tu i państwo łożąc w pierwszym powojennym okresie ogromne sumy na zabezpieczanie, nakrywanie dachami i zasklepianie spalonych kościołów. Zresztą cóż dziwnego, skoro kościoły stanowią obecnie w Polsce ilościowo i jakościowo najcenniejsze zabytki, gdyż mimo wszystko łagodniej obchodziły się z nimi wojny wędrujące od stuleci nadwiślańską niziną.

Faktem jednak jest to, że w zakresie odbudowy i odnowień kościołów największym i najhojniejszym mecenasem okazał się prosty człowiek. To on w najdalszych i najuboższych zakątkach kraju zabezpieczał, odnawiał i odbudowywał Dom Boży. Nie czynił tego z myślą o kulturze ani o swojej własnej chwale, ale właśnie ze strony historyków sztuki i kultury należy mu się najgłębsza wdzięczność, dziś, kiedy w żadnym już polskim mieście nie znajdzie się tylu nieodbudowanych kościołów ile ich jest w centrum Londynu po niemieckich bombardowaniach.

Świecka architektura miejska. Tu sytuacja kształtuje się w zależności od wielkości, zamożności i historycznego znaczenia miasta. Oczywiście wielkie i ważne mogą się poszczycić pięknymi wynikami, a średnie i małe też prezentują się nieźle, o ile w porę doceniono ich piękno (np. Kazimierz czy Sandomierz). Ogólnie jednak stan miast i miasteczek Polski powiatowej pozostawia wiele do życzenia. Opisywałem powyżej przypadek Prudnika i podkreślałem że Prudników było w Polsce wiele. Najbardziej katastrofalne wymiary przybrał ten proces oczywiście na Śląsku, tam bowiem było najwięcej starych miasteczek, niestety równocześnie najpiękniejszych.

Tragedia miast i miasteczek, które w przeciągu kilku zaledwie lat zaczęły się rozsypywać w swych staromiejskich ośrodkach, już też na szczęście należy w większości wypadków do przeszłości. Proces ten albo się dokonał i rozbiórce ulegają ostatnie rudery, które kiedyś były zabytkami, albo został wcześniej lub później zahamowany. Miasta większe: jakieś Jelenie Góry, Bolesławce, Zielone Góry, a nawet mniejsze — jakieś Paczkowy czy Kożu-

chowy, o ile znalazła się aktywna Rada Miejska, o ile znalazło się ekonomicznie dobrze postawione zaplecze — wstrzymały ten proces i podjęły się ratunku tego wszystkiego, co było jeszcze do uratowania. Gdzie indziej trzeba już tylko do reszty uporządkować zawalone ulice, wznieść nowe domy i przywrócić miastu miejski wygląd. A szat też nie należy drzeć przy każdej okazji. Dziesiątki miasteczek polskich miały w większości zabudowę starą, ale nie przedstawiającą większych wartości, chyba jeśli traktować ją w zespołach (pierzeje placów czy ulic). W tych rozmaitych Żaganiach, Strzelcach Krajeńskich czy Morągach kamieniczki z muru zwykłego czy „pruskiego" były istotnie ruderami. Można je było utrzymać, ale jak to się mówi „skórka nie warta była wyprawy".

Za to brak słów żalu i bezsilnego gniewu wobec niepotrzebnie, bezmyślnie zniszczonych kamieniczek Lwówka, Strzegomia, Nysy.

I jeszcze jedna uwaga: urbanistyka wykazała wielokrotnie, że nie boi się nowej architektury, że łącząc różne wartości tworzy zarazem wartości nowe. Urbanistyka nie znosi natomiast dziur. Najpiękniej nawet restaurowana kamienica, ratusz czy baszta miejska, o ile znajdą się w pustce, w obszarze eks-miasta będą i tak zawsze wyglądać jak złote lub srebrne korony w szczerbatej szczęce. Nie czas opłakiwać róż, nie czas biadać nad tym co utraciliśmy, niech te błędy dopingują tzw. czynniki miarodajne do łatania tych wszystkich wyłomów, które szpecą wygląd naszych miast — miast, z których w większości jesteśmy i w pełni mamy prawo być dumni.

Zamki, pałace, dwory. A więc architektura związana raczej ze wsią, z krajobrazem. I tu znów występują różnice w poszczególnych kategoriach. Stan zamków w Polsce jest zły, nawet bardzo zły, ale już od czasów wojen szwedzkich. Od tamtego kataklizmu, który zniszczył tak wiele potężnych twierdz, tak gruntownie ograbił rezydencje królewskie i możnowładcze, zasadniczo stan się nie pogorszył, a nawet w wielu wypadkach poprawił. Bo zamki, to jakieś symbole historycznej potęgi, najbardziej związane z przeszłością szumną i dumną, do której stłamszeni przeciwnościami losu Polacy czują wielkie nabożeństwo. Tak więc przeciętny Polak, który — jak zaznaczyłem powyżej — zabytków nie lubi, jedynie w zamkach gotów widzieć godne zachowania pamiątki przeszłości.

Zamki więc, choć w dziewięciu na dziesięć przypadków przetrwały w formie ruin, są stale zabezpieczane, konserwowane i utrzymywane w tym przekazanym nam przez spadek historii stanie.

Niestety tego samego nie da się powiedzieć o dworach i pałacach. Poszło na nie w ostatnich latach chyba najwięcej pieniędzy państwowych, konserwatorowie troszczą się o nie jak mogą, ale ogólnie rzecz biorąc stan ich jest katastrofalny. I dotyczy to w równej

mierze obiektów wielkich i nader reprezentacyjnych, jak i małych, ale cennych ze względu na jakąś swoją typowość, jakąś niezaprzeczalną „polskość" wynikającą z sentymentów malarstwa i literatury. Polskie dworki z kolumienkami, skromne, małe, niewiele większe od chat bogatych chłopów niemieckich czy francuskich, nie wiele od tamtych ozdobniejsze, ale sympatyczne, bliskie sercu dzięki poetom i malarzom minionego stulecia.

Nie mogę zrozumieć niepotrzebnego niszczenia lub niewykorzystywania istniejących zabytkowych budowli w kraju, w którym jak mi się zdaje wojna w sposób katastrofalny obniżyła kubatury czy metraże mieszkalne. Nie mogę także zrozumieć, dlaczego rodziny wprowadzające się do takich budynków, dlaczego PGRy i inne placówki korzystające z nich dla potrzeb swoich biur, tak często utożsamiają użytkowanie z metodyczną dewastacją.

Sytuacja znów najgorzej przedstawia się na ziemiach zachodnich i północnych, co wynika ze szczególnego zagęszczenia tego rodzaju obiektów na tych obszarach, ale nie przedstawia się lepiej w lubelskiem, kieleckiem czy rzeszowskiem. Nawet w tak pozornie dobrze zagospodarowanym województwie jak krakowskie rozsypywanie się zabytkowych dworów a nawet pałaców (Kościelniki, Pławowice) jest zjawiskiem niemal powszechnym.

Powtarzam raz jeszcze: nie mogę zrozumieć czemu setki tych budynków w okresie akcji 1000 szkół na 1000 lecie pozostało nadal bez użytkownika. Czy doprawdy nie warto było wielu z nich zaadaptować dla potrzeb szkolnictwa?

B u d o w n i c t w o d r e w n i a n e. Pozostała na ostatek gałąź budownictwa, której stan zachowania budzi najpoważniejsze obawy. Wspominałem już marginalnie o drewnianych kościołach, które zaczynają popadać w ruinę natychmiast po wybudowaniu w danej wsi nowego murowanego. Stan rzeszowskich czy lubelskich cerkiewek znany jest powszechnie. Wspominałem też o dworkach, z których najcenniejsze to właśnie te, które stawiano z drzewa. Ale oprócz kościołów i dworków istnieje jeszcze bardzo wiele innych rodzajów budownictwa jak np. karczmy, domy małomiasteczkowe no i oczywiście chałupy.

Jeszcze do wczoraj krajobraz wsi polskiej kształtowały słomiane strzechy lub gontowe dachy chałup stawianych przeważnie na zrąb, ozdabianych rozmaicie, zależnie od okolicznego obyczaju, tworzących wraz z gospodarskimi budynkami niezwykle malownicze zgrupowania. Ten krajobraz po prostu w oka mgnieniu odsuwa się w przeszłość.

Zły stan kamieniczek, dworów czy pałaców można odnieść do zaniedbań, do trudności ekonomicznych, do ubóstwa poszczególnych ludzi czy drobnych placówek terenowych. Zanikanie budow-

nictwa drewnianego jest objawem czegoś wręcz przeciwnego: dynamiki rozwojowej wsi polskiej. To nie brak opieki, to potrzeba i chęć posiadania nowych domów wymiata wsie polskie z drewnianych zagród.

Nic tu nie pomoże biadanie: to jest z pewnością kataklizm, ale zarazem jest to także proces gospodarczo-społeczny o charakterze awansu. Że budzi zastrzeżenia z innego punktu widzenia (fatalna jakość wiejskiego budownictwa indywidualnego, jego brzydota i bezplanowość — osobny temat dla poważnych rozważań) to już sprawa nie wiążąca się z samym problemem: budownictwo drewniane będzie w Polsce za lat 20 pamiątką przeszłości, jak jest nią już dziś dyliżans a nawet automobil model 1925.

Trzeba się pogodzić z faktem, że budownictwo drewniane znika i zniknie, że uda się ocalić rodzynki. Nie jesteśmy tak bogaci jak Anglicy by stać nas było na pieczołowite zachowywanie starych budynków krytych strzechami. Ale jesteśmy narodem bogacącym się, który chce i będzie mieszkał lepiej.

Jest zresztą jakiś pęd, jakiś imperatyw, który każe dziesiątkom i tysiącom Polaków stawiać nowe domy, nie dlatego że nie mają gdzie mieszkać, ale że chcą mieszkać właśnie w nowym domu. Rzecz dla psychologów. Np. na wiosnę fotografowałem najstarszą chałupę w Poroninie, które zostanie zakupiona do skansenu. Jest w świetnym stanie, sucha, przestronna, gdybym miał pieniądze, to kupiłbym ją sam i ustawił ją sobie może na Woli Justowskiej, może na Salwatorze, wyposażając dyskretnie w pewne nieodzowne urządzenie sanitarne.

Tymczasem właściciel tej chaty, wspaniały góral liczący coś około 70 lat, nie marzy o niczym innym jak tylko o nowym domu. Budulec (miejscowy kamień i cegła) już czeka. Dodam, że dzieci gospodarza poszły w świat, to znaczy poszły do miasta i pewnie już nigdy na ojcowiznę nie powrócą. Oto piękny przykład stawiania domu sobie a muzom.

Tak, to jest świadectwo awansu wsi. Ale czy zdajemy sobie w pełni sprawę z ceny, którą w dziedzinie kultury płacimy równocześnie? Niestety straty kulturalne są dopiero w pełni uchwytne wówczas, kiedy się już dokonały. I dopiero dziś możemy np. w pełni ogarnąć niepowetowaną stratę, którą zawdzięczamy hitlerowskiemu barbarzyństwu. Myślę o tych niezwykłych drewnianych synagogach w naszych miasteczkach, z których nie zachowała się już ani jedna. Łączyły w sobie doświadczenia polskich cieśli i zamiłowania, obyczaje, gusta żydowskich przybyszów, stając się jedynymi w swoim rodzaju świadectwami wielowiekowego współżycia. Były nieomal symbolami: różnic dzielących dwa narody i jedności tych narodów, a może słuszniej: narodu, który przyjął w swój dom przybyszów własnego domu pozbawionych.

*

Jakie są przyczyny złego stanu wielu zabytków, jakie trudności w ich ratowaniu i jakie realne szanse ich ocalania.

Można powiedzieć, że problem zasadniczy, problem w sprawach konserwatorskich urastający do wymiarów jakiegoś gigantycznego znaku zapytania, to problem użytkownika. Użytownik — okropne słowo wymyślone na określenie kogoś, kto z czegoś korzysta — decyduje o stanie i przyszłości setek i tysięcy zabytków. Brak użytkownika — to znaczy sytuacja bez wyjścia, to znaczy nieuchronna zagłada obiektu. Zły użytkownik — oznacza w gruncie rzeczy to samo, tylko może w nico dłuższym okresie czasu, no i zawsze zostaje ta iskierka nadziei, że się jednak kiedyś poprawi.

Pisałem już powyżej, ale muszę raz jeszcze powtórzyć: architektura żyje tak długo, jak długo żyje w niej człowiek, to znaczy mieszka czy w jakiś inny sposób z niej korzysta. Z chwilą, kiedy człowiek je porzuci — dzieło architektury umiera, podobnie jak umiera język wymarłych narodów. Tak, można je ocalać od naturalnego procesu niszczenia, podobnie jak ocala się strzępy dzieł literackich. Można więc konserwować tzw. trwałe ruiny, ale ile takich trwałych ruin można na obszarze kraju utrzymać? Koszt konserwacji jest wielki, korzyść leży wyłącznie w sferze zjawisk kulturalnych. Można zresztą otaczać opieką kilkadziesiąt ruin zamków, które stoją na uboczu i nikomu nie wadzą, ale czy można konserwować jako trwałą ruinę renesansową kamienicę pośrodku miasta?

Od wielu lat konserwatorowie spełniają rolę bezpłatnych pośredników wynajmu. Oferują pałace, dwory, zabytkowe młyny, niegdysiejsze karczmy. Czasem to się udaje: jakieś zamożne przedsiębiorstwo bierze w dzierżawę obiekt, remontuje go i zamienia dajmy na to na dom kolonii letnich dla dzieci swoich pracowników. To jest dla konserwatora istna wygrana w Toto-lotka. Spada mu z głowy ciężar, z sumienia ponura wizja rudery. Na całym obszarze kraju możemy oglądać wiele tego rodzaju obiektów świetnie odnowionych, utrzymanych, zadbanych. Może czasem nie wszystko dzieje się tak jakby sobie tego konserwator życzył: tu wybije się za małe renesansowe okno i wstawi nowe, tam rozbierze zabytkowy piec, ówdzie zamaluje starą polichromię ścienną, w sumie jednak straty są bez porównania niższe od zysków. Ale wciąż jeszcze jest w naszym kraju więcej obiektów wyczekujących użytkownika niż użytkowników poszukujących obiektów. No i oczywiście źli użytkownicy. Jak opisany wyżej PGR pod Grodkowem, jak zresztą większość PGRów, kółek rolniczych, gminnych spółdzielni. Dlaczego tak często napotyka się na opory w tego rodzaju instytucjach, które po prostu nie chcą kon-

serwować obiektu, ale — jak ów gazda z Poronina, marzą tylko o tym by móc wystawić jeden barak na biura a drugi na mieszkania?

Przechodzimy do drugiej zasadniczej bolączki, której też usłużni biurokraci-słowotwórcy wymyślili nazwę: do wykonawstwa.

Wykonawstwo jest w zakresie prac budowlanych zasadniczą sprawą. Bo, po pierwsze: w wielu częściach kraju bardzo o nie trudno, a po drugie, bo nie wszystkim zadaniom potrafi podołać. A jeszcze dodajmy i to, że między inwestorem a wykonawstwem leży otchłań biurokracji. Kiedyś, dawniej było tak: w dachu zrobiła się dziura, więc mieszkający pod tym dachem człowiek, albo sam się na dach wspinał i dziurę łatał, albo wzywał w tym celu odpowiedniego fachowca. Dziś użytkownik (oczywiście mam na myśli nie indywidualnego, prywatnego człowieka, lecz instytucję), aby stać się inwestorem, czyli móc zawołać fachowca i zlecić mu załatanie dziury w dachu, musi najpierw zrobić dokumentację i kosztorys, na tej podstawie wystąpić o przyznanie mu kredytów czy innych funduszów, wyższa instancja rozpatruje żądanie, zgadza się po jakimś czasie (o ile w ogóle się zgadza) — w sumie jednak od momentu zrobienia się dziury do momentu rozpoczęcia prac upływa taki okres, że w dachu już nie ma dziury, tylko po prostu nie ma już wcale dachu, ponadto zamokły sufity i ściany, zgniła stolarka, okazuje się, że już nie ma innego wyjścia, tylko należy zburzyć cały budynek i wystawić nowy.

Proces tego rodzaju wyrysował kiedyś Stefan Papp, zamieścił w „Tygodniku Powszechnym" i właśnie ten jego mikrocomics mógłby wystarczyć za tę część moich uwag.

Na tym nie koniec kłopotów z wykonawstwem.

Wykonawstwo należy do państwowych przedsiębiorstw budowlanych. Przedsiębiorstwa te, od lat stawiają budynki typowe, nie są w stanie sprostać pozornie najprymitywniejszym zadaniom konserwatorskim. Nie są np. w stanie zachować elementów ozdobnych w zewnętrznych elewacjach odbudowywanych kamienic czy dworów. Takie elementy, albo czysto dekoracyjne, albo o charakterze podziałów (boniowania, pilastry, lizeny, ramy, gzymsy) mają zasadnicze znaczenie dla wyglądu budowli. Można z łatwością wypreparować ciężko zabytkowy budynek w bezkształtną kamienicę, jak to zrobiono np. z dworem w Zopowych pod Głupczycami, z dworem w Zwanowicach pod Brzegiem, czy częściowo ze starymi łazienkami w Krynicy. Ten ostatni obiekt, dobrze znany bywalcom przez swoje dziwaczne tyrolsko-krynickie zwieńczenia wieżyczek, wystawiony został w latach 60-tych XIX w., ale niewątpliwie posiadał już wyraźnie stylowe, zabytkowe cechy. Należało do nich stosowanie elementów neogotyckich, konkretnie tzw. łuków Tu-

dorów w wykrojach okien. W czasie odnowienia przeprowadzonego w roku ubiegłym z dużym nakładem wysiłku skuto owe łuki i wprawiono nowe, prostokątne pozbawione obramienia okna. Ani większe, ani lepsze, tyle tylko że spełniające popularną definicję okna, która powiada, że jest to prostokątny otwór w murze, w którym tkwi drewniana, oszklona rama.

Zniszczenie wykonywanych najczęściej w zaprawie podziałów jest jeszcze drobiazgiem wobec ogromu nieudolności tych rozmaitych przedsiębiorstw, którym powierza się odnawianie budynków. Przykładem klasycznym i przerażającym zarazem jest Paczków, słynne miasteczko na Śląsku opolskim, ochrzczone mianem polskiego Carcassonne, cel wielu wycieczek. Miasteczko to w owym złym, powojennym okresie zaczęło popadać w ruinę, renesansowe i barokowe kamieniczki, niezamieszkałe, niezadbane, zaczęły się zamieniać w rudery, masowo walić. Sprężysta Rada Miejska postanowiła temu stanowi rzeczy przeciwdziałać i rzeczywiście dokonała w tej dziedzinie wiele: uratowała rynek i kilka starych uliczek w centrum miasta, które nawet nie jest miastem powiatowym, przywróciła mu w ogóle porządny wygląd.

Ale zanim do tego doszło, wiele zabytkowych kamieniczek uległo zagładzie na skutek... odbudowy. A oto jak się rzecz miała: przystąpiono do odbudowy całego ciągu kamieniczek przy jednej z głównych ulic. Fachowcy uznali, że mury, przez długi okres czasu zalewane wodą deszczową, są zmurszałe i nie warto ich odbudowywać. Partery tych kamieniczek były sklepione. Kiedy przystąpiono do rozbiórki, owe „zmurszałe" mury wznoszone z miejscowego, bardzo twardego kamienia wiązanego świetną zaprawą okazały się tak wytrzymałe, że do rozbijania sklepień trzeba było używać świdrów pneumatycznych. Ostatecznie kamieniczki rozebrano, zachowując jedynie elewacje frontowe, by — podobnie jak w Gdańsku — za tymi fasadami pomieścić nowoczesne, odpowiadające wymaganiom higieny szerokie i dobrze oświetlone pomieszczenia. Kiedy jednak za owymi fasadami wzniesiono nowe domy, okazało się, że pracownicy przedsiębiorstwa nie potrafią związać tych nowych murów ze starymi fasadami. W rezultacie z kolei trzeba było zburzyć stare fasady i zbudować nowe... na ich wzór. Mamy więc dziś w Paczkowie piękną, pseudo-zabytkową uliczkę. Ja się bardzo cieszę, że ta uliczka jest, że wygląda niemal zabytkowo, że w ogóle coś jest w miejscu gdzie równie dobrze mogło niczego nie być. Poza tym nigdy nie byłem murarzem. I może w związku z tym nie mogę zupełnie zrozumieć, po co trzeba było najpierw wszystko zburzyć, żeby potem odbudować.

Ktoś może mi zarzucić, że pisząc o złym wykonawstwie nie wspominam o przedsiębiorstwie, które zostało specjalnie utworzone,

aby zagwarantować zabytkom odpowiednich fachowców. Że nie wspomniałem dotychczas o Pracowniach Konserwacji Zabytków. No tak. Czas najwyższy wspomnieć i o tym przygnębiającym zjawisku. Osobiście uważam powstanie i istnienie Pracowni Konserwacji Zabytków za zjawisko dla zabytków nieomal równie tragiczne jak np. niewłaściwe ich użytkowanie. Uważam, że korzyści, które wypływają z utworzenia tego przedsiębiorstwa wraz z jego placówkami dokumentacyjnymi, w drobnym nawet stopniu nie rekompensują strat. A to drastyczne stwierdzenie opieram na bardzo prostym fakcie: otóż wykonawstwo PKZetowskie jest nieprawdopodobnie drogie, jest czymś co całkowicie zmienia realną wartość sum przeznaczonych przez państwo na ratowanie zabytków. Po pierwsze: PKZety pracują opieszale, nie podejmują się robót trudniejszych, nie wykonują zadań, przez co nie raz, nie dwa kredyty przepadają; po drugie: rozbudowana dokumentacja narzuca najgłupszym pracom ogromne dodatkowe sumy kosztów; po trzecie: PKZety biorą za swe usługi narzut w wysokości... 100%. Zwykłemu laikowi to się po prostu w głowie nie mieści — aby być rentownym, przedsiębiorstwo pobiera większą sumę za swe usługi, niż wynosi ich rzeczywista wartość. Bierze je tylko dlatego, że konserwator lub inna państwowa instytucja nie może tego rodzaju prac zlecić komuś innemu (np. przedsiębiorstwu prywatnemu).

Przykład. Oglądałem niedawno sprawozdanie z konserwacji pewnej rzeźby (PKZ prowadzi bowiem prace konserwatorskie nie tylko w zakresie budownictwa lecz także malarstwa i rzeźby). Cyfr dokładnie nie pamiętam, ale wyglądało to mniej więcej tak: pierwsza rubryka — wartość rzeźby przed konserwacją — 10.000— zł, następnych szereg rubryk, to różne koszta z konserwacją związane, w efekcie, w rubryce końcowej pozycja w granicach 70—100.000 — zł. A teraz postawiłem pytanie: dlaczego nie ma rubryki — wartość rzeźby po konserwacji i gdyby była takowa, jaką sumę należałoby do niej wpisać? Nie sądzę, aby suma ta mogła przewyższać 15.000.— zł.

Oczywiście, że nie sposób dzieł sztuki, w ogóle zabytków, przeliczać na jakieś sumy, a ceny wyznaczane w handlu antykwarycznym przez Desę są najczęściej niewspółmierne z prawdziwą, powiedziałbym kulturową wartością obiektu. Ale to nie zmienia faktu, że z kolei ogromne sumy przeznaczane na konserwację zabytków przemielane bywają przez kosztowne a mało produktywne przedsiębiorstwo i efekty są niewspółmiernie małe do powagi cyfr. 100% PKZetowskiego narzutu, to w rzeczywistości 50% sum przeznaczanych na konserwację, kolosalne kwoty, które państwo przekłada z kieszeni do kieszeni, gorzej — znaczną część tych sum

trwoniąc po drodze na wzniesiony przez siebie gmaszek biurokracji. Czy jest jakaś na to rada? Mam wrażenie że tylko jedna — utworzyć przedsiębiorstwo konkurencyjne, może spółdzielcze? Skończyć z monopolem PKZetów. Zaraz obniżą się koszta, zaraz okaże się, że każda robota jest dobra, że w końcu roku nie przepadnie ani „fenyg" z nieprzerobionych kredytów.

Powróćmy jednak do spraw jaśniejszych, do realnych możliwości poprawienia istniejącego stanu rzeczy. Nie jestem wynalazcą i o tym problemie dziesiątki ludzi pisało przede mną. Faktem jest bowiem, że największa nadzieja leży w rozwoju turystyki krajowej i międzynarodowej. Turystyczna aktywizacja wielu regionów kraju musi siłą rzeczy wpłynąć dodatnio na stan zabytków, bo turyści między innymi, a może nawet głównie, przyjeżdżają zwiedzać je, oglądać i fotografować. Ten region, który przybyszom nie będzie miał nic do zaoferowania, zostanie zubożony o brak wpływów z ruchu turystycznego. Im więcej będzie do zwiedzania, tym więcej przybędzie turystów, tym więcej pozostanie po nich pieniążków: i złotych i tych innych, które z nabożnym kultem prasa nasza zwykła nazywać dewizami.

W związku z ruchem turystycznym nie tylko liczyć należy na owe pieniążki ale i na realne poszerzenie możliwości użytkowania obiektów. Rozwija się na obszarze całego kraju sieć hoteli, schronisk, moteli, restauracji, barów, kawiarni.

Znowu przykład: we wsi Jeleśnia koło Żywca, a więc w okolicy turystycznie żywej, znajduje się cenna zabytkowa karczma drewniana z XVIII wieku. Konserwator wielkimi nakładami kosztów karczmę tę po wojnie odremontował, a następnie przekazał PTTK. Miano tam utworzyć stację turystyczną. Ale nic nie utworzono i przez całe lata obiekt stał nieużytkowany. Niedawno ktoś napisał w gazecie, że jest pod Żywcem karczma do wynajęcia, że konserwator szuka użytkownika. I nagle jak z rękawa posypały się listy i propozycje. Ale napłynęły od osób prywatnych. Powołane do tego instytucje „branży gastronomicznej" propozycją zupełnie się nie zainteresowały. Podobnie jak nie zainteresowały się wspaniałym starym młynem wodnym położonym wprost znakomicie pod Myślenicami, przy samej szosie do Zakopanego — jednym słowem w wymarzonym miejscu dla turystycznej knajpki. Dlaczego? I znów powracamy do obłędnego punktu wyjścia: bo nie typowe. A jak nie typowe, to nie można wykorzystać, bo chyba będzie drożej kosztowało niż wystawienie tuż obok ohydnej oszklonej budy.

A więc albo należałoby „odgórnie" zalecić odpowiednim instytucjom korzystanie z dostępnych obiektów zabytkowych, albo otworzyć zielone światło dla inicjatywy prywatnej w tej dziedzinie.

Z aktywizacją turystyczną wiąże się niepodzielnie sprawa skansenów. Problem skansenów — już nie jako muzeów tylko, a więc obiektów wyłącznie do zwiedzania, ale jako ośrodków turystyczno-wypoczynkowych zdaje się obecnie wkraczać w Polsce na dobre tory. Stanowi zarazem tak obszerny problem, że w ramach niniejszego artykułu poruszyć go można jedynie marginalnie.

Dlaczego tak wielką wagę przykładam do skansenów? Ponieważ właśnie w nich i tylko w nich widzę jedyną szansę uratowania i zachowania najcenniejszych i najbardziej typowych przykładów niknącego w oczach budownictwa drewnianego.

Nie ma co liczyć w najbliższym czasie na wzrost snobizmu i na wzrost stopy życiowej, które umożliwiłyby ratowanie starego budownictwa in statu. Jeszcze wiele wody upłynie w Wiśle i Odrze zanim mieszkańcy starych zagród docenią ich piękno i wartość lub zanim mieszkańcy miast zaczną takie zagrody czy chaty nabywać, by tworzyć z nich dla siebie domy letniskowe lub weekendowe.

Trzeba zdać sobie realnie sprawę z tego, że aby zachować wspomnienie dawnej wsi polskiej, trzeba już dziś i to możliwie najszybciej utworzyć nie jeden, ale szereg, nie wielkich, ale średnich i małych skansenów, które siecią pokryłyby cały obszar kraju; skansenów będących zarazem stacjami turystycznymi. Tak jak ów świetny skansen orawski w Zubrzycy Górnej, którego powstanie jest niewątpliwą zasługą dr Hanny Pieńkowskiej, wojewódzkiego konserwatora zabytków w Krakowie.

Projektów istnieje zresztą wiele i wiele z nich zasługuje w pełni na realizację. W województwie krakowskim powstał projekt utworzenia kilku regionalnych skansenów obrazujących odmienne „style" budownictwa rozmaitych okolic (np. Podhale, Spisz, ziemia sądecka, krakowskie itd.). W Rzeszowie rzucono projekt utworzenia wokół Pętli Bieszczadzkiej skansenu złożonego z szeregu drewnianych, nieużytkowanych i poważnie zagrożonych cerkiewek z terenów województwa. Równie ciekawy jest projekt tworzenia w niektórych wsiach tzw. „izb regionalnych" — takich mikro-muzeów gromadzących obiekty obrazujące kulturę i obyczajowość danej wsi i jej najbliższej okolicy, a umieszczane w naturalnym otoczeniu: w specjalnie na ten cel wybranej stylowej chacie.

Wydaje się, że koszty tworzenia skansenów nie są bynajmniej wysokie i że wobec narastania ruchu turystycznego dość szybko ulegną amortyzacji.

Pozostaje jeszcze jeden problem, bardzo ogólny, niewyraźny i jednocześnie niesłychanie ważny: uświadomienie społeczeństwa. Robi się zresztą w tej dziedzinie wiele, prasa, radio i telewizja poświęcają propagowaniu zabytków sporo czasu i miejsca, wydaw-

nictwa też starają się spopularyzować spuściznę kulturalną, choć na mój gust stanowczo za mało wydają książek, albumów, a nawet pocztówek i folderów. Również akcje propagandowe podejmowane przez czynniki konserwatorskie są dość blade i niemrawe. Można w tej dziedzinie zrobić bardzo wiele dobrego, budząc w społeczeństwie szacunek dla pamiątek przeszłości a nawet pożyteczny snobizm, który przyczynił się w Anglii, Holandii czy Niemczech do ocalenia tak wielu może drugorzędnych, ale w całokształcie dziejów kultury jakże ważnych obiektów.

Zagadnienia konserwatorskie komplikują się i narastają z roku na rok. Rozmnażają się nieomal. W tym artykule nie poruszyłem w ogóle bogatego wachlarza zagadnień z zakresu estetyki konserwatorskiej: nowych prób podejścia do obiektu konserwatorskiego, ale temat ten jest zbyt obszerny i odbiega od sprawozdawczego charakteru powyższych uwag.

A jest faktem, że polska myśl konserwatorska idzie w czołówce ogólnoświatowej i nasze dokonania, nasze próby i propozycje są bacznie obserwowane przez specjalistów innych państw. Podobnie jak u nas obserwuje się i aplikuje do naszych warunków to, co jest nową wartością w pracy naszych sąsiadów.

Ten przegląd może wywołać wrażenie pesymistyczne. I jest rzeczywiście pesymistyczny, gdyż zdaję sobie sprawę, że mimo osiągnięć, mimo zdobyczy technicznych i estetycznych jesteśmy niemymi i bezradnymi świadkami procesów unicestwiających ogromną liczbę zabytków naszego kraju, który przecież zabytków nie posiada w nadmiarze i który dotychczas zbyt wiele już utracił z tego, na co pracowały dawne pokolenia.

Historyk sztuki rwie włosy i drze szaty widząc zrujnowane dworki, kamieniczki, cerkiewki, realista który w nim siedzi, podszeptuje mu, że są to pewne naturalne społeczne procesy, których nie da się powstrzymać. W rezultacie człowiek „rozdwojony w sobie" chce znaleźć odpowiedź, czy istotnie ofiara w tych wymiarach jest potrzebna i czy „prawo życia" nie korzysta tu z pewnych nadmiernych przywilejów. Obawiam się zawsze, że będąc zainteresowany przeszłością niewłaściwe miary przykładam współczesności. Chcę możliwie najostrożniej przedstawić w tym bilansie pasywa. Ale w końcu jest to nie tylko obrachunek, jest to także przestroga.

Stawiam ją zresztą w pełni świadom naszych możliwości, nie liczonych bynajmniej na zamiary. I stawiam ją z optymistycznym przeświadczeniem, że do naszych wspaniałych osiągnięć okresu odbudowy dołączyć będziemy mogli nowe, współmierne do obowiązków, które nakłada na nas świadomość przeszło tysiącletniej kultury naszego narodu.

Tadeusz Chrzanowski

ZENON SZPOTAŃSKI

EPOKI NIETOLERANCJI

Chcąc mówić o tolerancji musimy rozpocząć od pytania, w jakim momencie historii powstało zagadnienie. Nieraz spotykamy się ze zdaniem, że starożytność nietolerancji religijnej w naszym znaczeniu nie znała. Gdy mówimy o starożytności przedklasycznej, jest to na pewno prawdą. Nietolerancja powstała wtedy, kiedy powstał dogmat, rozumiał to już Hume, jeden z pierwszych, którzy umieli historycznie myśleć. Tymczasem kult bogów (mówimy tu o kulcie popularnym, bo o misteriach wiemy zbyt mało) nie był bynajmniej systemem dogmatów. Plemię oddawało cześć swoim bogom, bogów innych plemion tylko uznawało. To uznanie było podstawą prawa międzynarodowego, każdy z zawierających traktat przysięgał na swoich bogów, każdy też miał prawo wymagać, aby jego bogom okazywano szacunek. Nierzadko zwycięzca zabierał do swej stolicy bogów zwyciężonych i tam oddawał im smutną chyba i w odczuciu ówczesnych ludzi cześć. Tak czynili Rzymianie — było to czymś podobnym do przybrania tytułu króla polskiego przez cara.

Wierność bogom, a wierność plemieniu czy miastu była jednym i tym samym — pojawienie się ludzi, którzy zwątpili, jeżeli nie w bogów to w mity o nich opowiadane, musiało wywołać wrogość i prześladowanie. Przypisywano im zamierzenia polityczne wzbudzające najsilniejszą do nich nienawiść. Nieszczęścia wojny peloponeskiej przyjmowano jako dowód, że bogowie sami mszczą się za bezbożność ludzi i za bezkarność, jaką się cieszą bezbożnicy. Na tym tle zrozumiałe się stają proces i śmierć Sokratesa. Tymi samymi, o ile można sądzić, pobudkami podyktowane były prześladowania chrześcijan, również najstraszniejsze w momentach zbiorowych klęsk, jak po pożarze Rzymu czy w czasie zarazy i wyczerpującej wojny za Marka Aureliusza. Tymczasem filozofów, którzy odmiennie interpretowali tradycyjne wierzenia, jak stoików czy neoplatoników nie prześladowano nigdy.

Zwycięstwo chrześcijaństwa było zwycięstwem religii innego typu, mającej nie tylko swoje obrzędy ale i swoją teologię. Tym

samym było na Wschodzie zwycięstwo Islamu. Nowe religie zajmując miejsce dawnych przejmowały po nich prawo wymagania od członków plemienia czy narodu wierności bezwzględnej — tylko że przy zupełnie innym rodzaju treści religii prawo to oznaczało już nie sam obowiązek wierności ale i teologiczne nietolerancje. Zarazem każda z wielkich religii nauczała również innej wierności, tej samej którą głosiła każda z filozofii starożytnych — wierności w dochodzeniu do prawdy. Ale ta wierność oznacza gotowość poddania rewizji całego swego światopoglądu w razie gdyby przesłanki, na których on się opiera, okazały się niedostatecznie silne, tak jest i tak być musi, mimo iż na pewno istnieją prawdy, które są z absolutną pewnością udowodnione. Te dwie wartości, z których żadnej chrześcijaństwo ani Islam wyrzec się nie mogły, jakimi są wierność dla prawdy, którą się zna i z której się uczyniło sztandar, i wierność w dążeniu do prawdy umysłem nie objętej, nieraz stawały się przeciwne sobie.

Każdy światopogląd nakazujący takie cnoty, w których w naturze leży, że mogą stać się przeciwnymi sobie, musi, jeżeli nie chce być źródłem nieustającego fermentu, kierować umysły ludzi ku uznaniu autorytetu obyczaju.

Kultura obyczaju niczego nie wymaga tak mocno jak wyrzeczenia się postaw skrajnych. Niewielu ludzi zastanawia się nad tym, kogo reprezentują postacie *Antygony*. Kreon, choć ciągle mówi o patriotyzmie, karności i posłuszeństwie, depce obyczaj sprzeciwiający się jego dekretom, Antygona, chociaż powołuje się na ustawy bogów, chociaż bardziej niż Kreon zgodna jest z prawem obyczaju, gotowa jest zawsze przekroczyć je, gdy nakaże jej to jej sumienie. Ci, którzy czczą obyczaj jak Ismena, ci którzy stoją na jego straży jak Chór, na spór ten patrzą z przerażeniem — obie strony przez swą nieustępliwość przekroczyły odwieczne prawa i jakikolwiek będzie wynik sporu, obyczaj na pewno wyjdzie z niego pokonany. Mało znamy Sofoklesa, możemy jednak sądzić, że ten sposób rozumienia konfliktu Antygony nie jest odległy od jego myśli. Uczynił on Antygonę bezwzględną wobec Ismeny, samej zaś Ismenie w momencie rozstrzygającej próby dał męstwo, które ocenić musi każdy, którego nie chce widzieć tylko Antygona. Nie opierają się więc na tekście twierdzenia, że Antygonie przyznaje on słuszność bezwzględną, ani że w Ismenie widzi samą tylko lękliwość. Lęk Ismeny i lęk Chóru jest to lęk słuszny. Prawo, które zasadza się na kompromisie między zasadami niemożliwymi do pogodzenia, musi zginąć, gdy pojawili się ludzie tak bezkompromisowi, a wraz z tym prawem zginie dawna Grecja. Tak po wszystkie wieki kończyły się tego typu spory.

W ciągu wieków obyczaj uznawał i prawo sumienia, i indywi-

dualnego oporu, i obowiązek bezwzględnego posłuszeństwa. Przy czym starał się utrzymać przekonanie, że między tymi dwiema zasadami nie może być całkowitego przeciwieństwa. Nieufność wobec ekstremistów tkwiła zawsze u podstaw pewnego rodzaju nietolerancji, który niejednokrotnie dosięgał intelektualistów. W wielu państwach i wielu systemach społecznych realizatorami tego typu nietolerancji byli wojskowi, którzy ich uważali za najgorszych swoich wrogów i z pewnego punktu widzenia mieli słuszność. Tamci bowiem albo bronili prawd indywidualnego sumienia, albo karności i hierarchii. Ludzie stojący na czele wojska wiedzieli z doświadczenia, że pierwsi ograniczyliby, gdyby mogli, ich wszechwładzę, drudzy przeciwnie, popychaliby do najgorszych zbrodni, aby przez nie wykazać wyższość cnoty posłuszeństwa nad racjami osobistymi i niewczesnymi ich zdaniem skrupułami. To, że przy sposobności mogłoby się zawalić państwo, mało obeszłoby ich — im przecież chodziło o ideę posłuszeństwa. Nie mówię tu o postaciach urojonych: nie byłoby hitleryzmu, gdyby nie było zdegenerowanych intelektualistów.

Zwykle Antygona i Kreon pobudzają się wzajemnie do działania. A jednak postawienie ich obok siebie i osądzenie jedną miarą, choćby ta Antygona miała więcej jeszcze błędów niż u Sofoklesa i choćby Kreon był greckim a nie hitlerowskim Kreonem, będzie zawsze zbrodnią i najgorszym ciosem, jaki obrońcy obyczaju praojców mogą zadać własnej sprawie.

Wśród wielkich historycznych konfliktów istnieją też głębiej tragiczne niż u Sofoklesa. U niego spór się toczy między dwoma obliczami jednej i tej samej prawdy, ale są wartości nadrzędne, w taki sam sposób uznawane przez obie strony, a więc i płaszczyzna, na której może nastąpić rozstrzygnięcie. Istnieją zaś spory, w których każda ze stron reprezentuje jakąś prawdę i każda jest przekonana, że prawda przeciwnika jest bezwzględnie nie prawdziwa i że dwie prawdy spierające się równocześnie prawdami być nie mogą. Dzieje się tak, kiedy dwie prawdy, obie będące autentycznymi prawdami, nie mogą być przyjęte bez przyjęcia poza nimi jeszcze prawdy trzeciej, a ta może przekraczać zdolność pojmowania obu stron dysputujących. Niegdyś dyskutowano, czy wszechświat jest skończony czy nieskończony, ograniczony czy nie ograniczony. Teorie dzisiaj panujące uznają skończoność wszechświata, a jednocześnie jego nieograniczoność, gdyż idąc po linii prostej w nieskończonoć dojdziemy do punktu, z którego wyszliśmy, ale granicy żadnej po drodze nie napotkamy. Obie też hipotezy byłyby w pewien sposób słuszne, tylko że tego żaden umysł z epok minionych i pomyśleć by nie mógł. Tak jest w bardzo wielu wypadkach. Dlatego niejednokrot-

nie bez rozszerzenia horyzontów umysłowych i bez stworzenia nowych pojęć nie można było zdobyć się na tolerancję.

A jednak nie można zamykać oczu na to, że wiek, w którym wiara w konieczność tolerancji stała się własnością powszechną, wiek XVIII aż do *Krytyki czystego rozumu* Kanta w 1781 r., nie był wiekiem, w kórym ujawniałyby się nowe pojęcia filozofii. Przeciwnie, był wiekiem filozofii popularnej i strywializowanej. Nie był też wiekiem wysubtelnienia pojęć moralnych, czego dowodem jest, że państwa zbudowane tak jak Polska czy Wenecja trzymać się nie mogły bez patriotyzmu i etyki społecznej, padały w tym wieku tak łatwo, tak słaby stawiając opór, utrzymywały się zaś i rozszerzały swą potęgę tylko te państwa, którym dobra organizacja pozwalała na uchylanie się od skutków etycznego załamania. Wyjątkiem była Anglia, której swoboda polityczna nie przeszkodziła w niebywałym rozroście, ale ceną, którą Anglia za to zapłaciła, była drapieżność jej społecznego ustroju, drapieżność, która na przełomie XVIII i XIX w. doprowadziła do jedynego chyba w swoim rodzaju systemu wyzysku pracy dziecka, do wyzucia z ziemi i zniszczenia angielskiego chłopa i do straszliwych głodów w Bengalii. Sami zaś obrońcy tolerancji, jak Voltaire, zwalczając ustrój średniowieczny gotowi byli zawsze do sojuszu z najbardziej totalitarnymi tendencjami XVIII-wiecznego absolutyzmu. To stanowi tak ciemną stronę w działalności niejednego z nich, że nieraz można zapomnieć o ich najbardziej niewątpliwych zasługach.

Trzeba więc przypuścić, że przyczyną tolerancji było nie podniesienie się umysłów czy sumień, ale osłabienie zainteresowania sprawami religijnymi i zwrócenie się umysłu ludzkiego ku sprawom innym. Tę hipotezę potwierdzą nam wszystkie znane fakty. Pierwszym skutkiem tej zmiany kierunku, która nastąpiła już na początku wieku (rok 1715, w którym umarł Ludwik XIV, może być datą orientacyjną), było wielkie zmniejszenie intensywności prześladowań religijnych. Tak było w całej Europie, nawet w Hiszpanii, nasza sprawa toruńska w 1724 r. świadczy raz jeszcze, jak bardzo szliśmy na przekór czasowi. Ale chociaż prześladowania religijne stały się mniej straszne, nie stały się mniej wstrętne. Wręcz przeciwnie, władcy i ministrowie, którzy nie pozwalali na zupełne zaprzestanie terroru, coraz rzadziej byli fanatykami, a to, że nimi nie byli, czyniło ich bezgranicznie wstrętnymi. W końcu prześladowanie ustępowało, tylko dyskryminacja utrzymywała się w dalszym ciągu, a to dawało obraz podobny do kłócia szpilką człowieka, który uprzednio przeszedł przez najgorsze tortury. Sama bezcelowość takiej polityki wzbudzała obrzydzenie, tym bardziej, że ci, przeciw którym ona się zwracała, niczym nie przypominali groźnych przez fanatyzm i determinację heretyków dawnych stuleci. Całą

tę ewolucję najlepiej można badać na historii francuskich hugenotów.

W końcu zdołano zrezygnować z zasady, że podstawą ładu społecznego musi być jedność religijna. Nastąpił okres niebywały w dziejach Europy — swobody myśli, który dotychczas wspominają Niemcy jaką epokę Goethego — który jako epoka duchowej wielkości wspominany jest w dziejach każdego z narodów europejskich. U nas jest to oświecenie i romantyzm. Duch Europy wykorzystał tę chwilę ulgi jak żadną inną chwilę w swoich dziejach. Tylko że zasada jedności społeczeństwa ze świadomości narodów Europy wyrwać się nie dała. Wciąż była ona pojmowana mechanicznie jako jedność ludności zamieszkującej pewne terytorium. Dlatego też po krótkim okresie swobody postawiony został w sposób równie skrajny postulat jedności narodowo-politycznej. Prześladowania polityczne, narodowe i językowe stały się równie powszechnymi jak niegdyś religijne. Same prześladowania religijne, jeżeli zdarzały się jeszcze, to tylko jako przykrywka dla prześladowań narodowych.

Nie często historykowi wypada mówić o ideach moralnych, postępując tak naraża się na uzasadnione zarzuty naiwności lub kabotynizmu. Ale w tym wypadku mamy prawo zakończyć twierdzeniem o bezsilności postępu, który postępem duchowym, moralnym lub intelektualnym nie jest. Takie nieoparte na niczym dobro z konieczności kompensuje się przez jakieś zło, a człowiek od obowiązku tworzenia prawdziwego dobra wymigać się nie może.

Zenon Szpotański

ANTONI GOŁUBIEW

O ŻYCIU, SZCZEROŚCI I PISARSTWIE

LITERACKI PORTRET ZOFII MORSTINOWEJ*

1

Zofia Starowieyska-Morstinowa napisała w swoim życiu dobre kilkaset recenzji literackich, esejów, studiów, omówień i sprawozdań z lektury. A jednak sama jako autorka nie miała szczęścia do krytyków, to znaczy nikt nie spróbował określić całokształtu jej pisarstwa, zarysować sylwetki literackiej. Może się przyczyniła do tego właśnie owa działalność recenzencka autorki *Kalejdoskopu literackiego*, przyklejona do pisarki etykieta.

Ludzie lubią wiedzieć nawzajem „kto jest kto" i skoro się raz dowiedzą, niezbyt chętnie rozszerzają określoną jednoznacznie klasyfikację. Gdy spotkasz w towarzystwie kogoś nieznajomego, zaraz zapytasz z cicha, kto to? Powiedzą ci: „A taki jeden inżynier z Katowic." — „Dobrze — powiesz — ale od czego ten inżynier?" Poinformują, że dajmy na to elektronik. Że pracuje w instytucie konstruującym prototypy automatów. „Jakich znowu automatów?" — „Dla hutnictwa. Takie różne samosterowania i tak dalej." — Wtedy myślisz, że wszystko o nim wiesz, i czujesz się zadowolony: zakwalifikowałeś faceta i zdaje ci się, że to go wyczerpuje. Gdybyś się dowiedział, że uprawia narciarstwo, nie popsułoby to utworzonego obrazu: człowiek lubi czasami oderwać się od warunków, w jakich żyje na co dzień, taka rzecz doskonale się mieści w schemacie. Lecz jeśli ci powiedzą, że ów inżynier jest również doskonałym tłumaczem Horacego, poczujesz się niepewnie. Niejako we własnej samoobronie uznasz to za dziwactwo albo nieporozumienie, podobne do słynnej pasji skrzypcowej Einsteina. Literacka działalność inżyniera-elektronika nie może być poważna, jakieś niewinne hobby, w najlepszym razie nieszkodliwy margines: żyjemy w czasach kultu specjalizacji.

---

* Zofia Starowieyska-Morstinowa zmarła dnia 3. VII br. Artykuł niniejszy został napisany przed Jej śmiercią.

Myślę, że taką właśnie kwalifikację-etykietę zyskała w sferach literackich Zofia Morstinowa: recenzent, krytyk. Zresztą — kiwają głową uczeni w Piśmie — krytyk to raczej domorosły, bez oficjalnego wykształcenia (Morstinowa nie ukończyła wyższych studiów), raczej subiektywny w sądach (do subiektywizmu sama zresztą się przyznaje), bez wyprecyzowanego warsztatu krytycznego (autorka *Kalejdoskopu* nie znosi tego terminu uważa go za snobistyczny i nic nie mówiący). Klasyfikacja i kwalifikacja zostały dokonane, wiemy, co Morstinowa zacz, nie warto jej problemem zawracać sobie głowy.

Tymczasem owa zaetykietowana recenzentka raz po raz wydaje książki. Coraz to inne, na różne tematy, wciąż odmienne formalnie. Wśród nich jedna z zakresu jej rzekomej specjalności — właśnie *Kalejdoskop* — na ogół przemilczany w prasie literackiej, rozchwytany natomiast przez czytelników (już sama ta poczytność budzi podejrzenia, skoro książki z tego zakresu idą raczej ciężko, nieraz wręcz zalegają półki księgarskie, skąd więc tak nagły sukces? Bezpieczniej go przemilczeć). Ta oryginalna twórczość ani rusz nie pasuje do przyklejonej etykiety, zaś jej tematyczna rozmaitość utrudnia wydanie jednolitego sądu: najprościej uznać ją za niezbyt ważny margines, podobnie jak inżynierskie tłumaczenia klasyki antycznej. A jednak, gdy się dokona dokładniejszego przeglądu pisarstwa Morstinowej, gdy postara się je podsumować i ocenić, mimo woli nasuwa się podejrzenie, czy to nie owa twórczość krytyczno-recenzencka stanowi raczej margines i czy nie ona jest akurat przypadkowa? Mowa oczywiście o tego rodzaju „przypadkowości", jak służba morska Conrada czy też praca dziennikarska Prusa.

W wydanej ostatnio przez „Znak" książce *Patrzę i wspominam* Morstinowa opowiada, jak się „to" zaczęło. Okazuje się, że jednak „przypadkowo", jeśli wolno przypadkiem nazwać niespodziewaną okoliczność, która porusza jakąś niezmiernie czułą strunę naszej osobowości, jakieś gorące pragnienie i tęsknotę, wyzwalając w nas niespodziewane siły i kierując na nowe drogi w życiu. A było z tym tak: ktoś namówił młodą, może trochę egzaltowaną, wychowaną w atmosferze kultu myśli i literatury osobę, żeby przetłumaczyła książkę Ernesta Psichari *Głosy wołające na puszczy*, wydawca zaś zaproponował tłumaczce napisanie wprowadzającego w książkę wstępu. „Nie zapomnę nigdy mojego wewnętrznego rozdygotania — opowiada o tym zamówieniu Morstinowa. — Któż napisze przedmowę? Ja? A nuż okaże się, że ja będę «pisać naprawdę»?" — I gdyby owo pierwsze zamówienie dotyczyło innych zagadnień, odmiennego gatunku literackiego, kto wie, jak wyglądałby „rdzeń", a jak „margines" pisarstwa Zofii Morstinowej.

Nie chciałbym, żeby czytelnik rozumiał powyższe słowa jako lekceważenie czy niedocenianie krytycznego nurtu w twórczości Morstinowej. Jej dorobek w tym zakresie jest ogromny, a zasługi często niedocenione. Zwłaszcza jej przedwojenną działalność można wręcz określić jako prekursorską. Morstinowa prowadziła wówczas dział krytyki w jezuickim „Przeglądzie Powszechnym" (omawianie współczesnej literatury rosyjskiej robił tam Czesław Zgorzelski). Otóż pisanie o literaturze w piśmie wyraźnie katolickim, nawet tak stosunkowo śmiało prowadzonym, jak „Przegląd Powszechny" za redakcji o. Urbana, nie było bynajmniej sprawą prostą, nie łatwo też było określić kryteria oceny. Od czasów renesansu i reformacji, przez racjonalizm oświecenia, liberalizm XIX w., aż po okres modernizmu, literatura wraz z całą kulturą nie tylko coraz bardziej się laicyzowała, ale nieraz występowała przeciw Kościołowi, prawdom wiary, a zwłaszcza moralności katolickiej, w znacznej części indyferentna, często zaangażowana po stronie prądów i myśli wręcz ateistycznych. Na ten postępujący proces laicyzacji czynniki kościelne patrzyły nie tylko z troską, lecz i z głęboką nieufnością, często reagowały środkami negatywnymi (indeks), próbowały też owemu prądowi laickiemu przeciwstawić literaturę konfesyjną i dydaktyczną. Rzecz jasna, że to nie mogło wydać dobrych rezultatów, a raczej rezultaty były złe. W umysłach ludzkich powoli zaczęło się wytwarzać swoiste rozszczepienie, literatura zaczęła się dzielić na katolicką i laicką, dla wielu równało się to podziałowi na literaturę dobrą i złą, taki pogląd zyskiwał znamię ortodoksyjności, ponieważ jednak ów jednostronny podział nie odpowiadał rzeczywistości literackiej, negował wartość niejednego arcydzieła, podnosił zaś miernotę, w poglądach więc, a często i w sumieniach, panował straszny chaos. W rezultacie — a była to konieczna samoobrona! — wyrastał swoisty dualizm: religia sobie, a kultura sobie, co prowadziło do dalszego rozszczepienia: religia sobie, życie sobie! Brak precyzacji pojęć w tej dziedzinie sprawiał, że zajmujący się sprawami literackimi człowiek wierzący starał się to robić z pozycji niejako neutralnych, co zresztą się nie zawsze udawało, literatura bowiem nie jest czystym „artystostwem", porusza mnóstwo spraw związanych z ludzkimi przekonaniami i moralnością. W rezultacie dokonywane z pozycji katolickich oceny literackie wypowiadane były przez ludzi nieprzygotowanych i nie znających się na rzeczy, nie rozumiejących pośredniej mowy sztuki, sensu stawianych znaków zapytania czy nawet formułowanych zarzutów. Zdarzały się wręcz dziwolągi, kompromitujące spłycanie sądów, mnóstwo nieporozumień, płynących nie ze złej woli, lecz z zupełnego nieporozumienia. Przy-

kładem mogą być choćby osławione „przewodniki po literaturze", pisane przez dyletantów i więcej niż wątpliwe w ocenach.

Ten stan rzeczy, będący wynikiem długiego rozwoju historycznego, a wywodzący się z reakcji na reformację, później zaś na racjonalizm, stanowił oczywiście ogromne niebezpieczeństwo dla religii, acz mało przez kogo dostrzegane. Istniały pewne środowiska, które zdawały sobie z niego sprawę, rozumiały niesłuszność schematycznego podziału, szukały nowych dróg — jakby się dzisiaj powiedziało — „otwartej" postawy wobec kultury i zjawisk literackich; najwybitniejsze tego rodzaju środowisko w dwudziestoleciu skupiło się dokoła kwartalnika „Verbum". Mimo to w wielu kołach katolickich nadal panowała wobec literatury atmosfera nieufności i — choć głośno się do tego nie przyznawano — raczej odcinająca się, a ludzie, którzy pragnęli ten stan zmienić i rozumieli, że duszpasterska działalność Kościoła nie może być skuteczna w abstrakcyjnej próżni, nie mieli jasno określonego programu reform. W tej właśnie sytuacji „Przegląd Powszechny" oddał swój dział krytyczny młodej pisarce, zapewniając jej dużą swobodę i samodzielność w szukaniu nowych dróg dla krytyki, uprawianej z pozycji katolickich, lecz traktowanej liberalnie i bez nieufności. Na owe czasy był to śmiały eksperyment, a Morstinowa potrafiła świetnie go przeprowadzić. Przede wszystkim radykalnie zerwała z zasadą „swoi i obcy", natomiast próbowała analizować zjawiska literackie w relacji do poglądów, potrzeb, postawy współczesnego świata, starała się więc spojrzeć na literaturę jako na jedną z dróg prowadzących do samookreślenia epoki, uświadomienia sobie, czym człowiek XX wieku jest, do czego dąży, czego się boi, w co wierzy, o czym wątpi. Metoda ta — mimo braków u recenzentki teoretycznego wykształcenia, zarówno polonistycznego, jak filozoficznego — dała zaskakujące rezultaty, a cechujący Morstinową brak uprzedzeń prowadził ją jak niezawodny kompas przez nieprzebyty gąszcz zagadnień i sprzeczności. Przykładowo przypomnę chociażby rzeczowe i obiektywne omówienie tak drastycznej pozycji, jaką była *Podróż do kresu nocy* Céline'a: w powieści tej recenzentka odkryła pod warstwą cynizmu czy nawet nihilizmu pełne niepokoju i lęku zagubienie człowieka, ukazała ową grożącą światu noc, potraktowała książkę jako wielkie ostrzeżenie. Przy postawie „zamkniętej", a w gruncie rzeczy defensywnej, tego rodzaju ocena w ogóle nie byłaby możliwa.

Krytyczna działalność Morstinowej zrobiła jej już przed wojną nazwisko literackie. Nic też dziwnego, że przy organizacji „Tygodnika Powszechnego" (po krótkim pobycie w redakcji Marii Czapskiej) dział literacki jej właśnie został powierzony. Po ce-

zurze wojennej, po nie najlepszych tradycjach w tej dziedzinie dwudziestolecia, było niezmiernie ważne, jaką w nowej rzeczywistości zajmie pozycję jedyny katolicki tygodnik społeczno-kulturalny, reprezentujący katolicką myśl i postawę wobec kultury; miało to duże znaczenie na zewnątrz, wobec niewierzących, lecz chyba o wiele większe i ważniejsze wewnątrz społeczności katolickiej, dla jej własnego określenia się, zerwania z niesłusznymi uprzedzeniami, przyjęcia właściwej postawy. Należało więc nawiązać do owych zrywających z dawnymi schematami, przebijających się do bardziej uniwersalnego i obiektywnego spojrzenia na kulturę wysiłków okresu międzywojennego i poprowadzić pracę dalej, odnaleźć własny, pozytywny i twórczy stosunek do kultury, zgodny z wyznawanymi przekonaniami, lecz pozbawiony ciasnego ekskluzywizmu, przewartościować wiele niesłusznych pojęć w tej dziedzinie, obu nogami wejść we współczesność. Oczywiście wykrystalizowanie własnego stanowiska było zasługą całej ówczesnej redakcji wraz z szerokim gronem współpracowników, przede wszystkim zaś jej kierownika, Jerzego Turowicza (ks. Piwowarczyk zagadnieniami kultury się nie zajmował). Jednakże codzienna realizacja wypracowywanych poglądów praktycznie była w rękach Zofii Morstinowej. Nie pisała ona artykułów teoretycznych, nie składała literackich deklaracji, a jednak oceniając książkę po książce, pisarza po pisarzu, niezależnie od jego postawy ideowej czy światopoglądowej zawsze wydobywając to, co pozytywne, każdą ciekawą i odkrywczą myśl i każdą artystyczną wartość, potrafiła wypracować dla pisma zasadę szerokiego, otwartego na wszystko, co wartościowe i piękne, patrzenia na literaturę. Wiele utartych dziś i rozumiejących się same przez się poglądów w tym zakresie jej właśnie zawdzięczamy, choć nie zawsze dałoby się to uzasadnić cytatami czy powołać się na poszczególny artykuł: wynikły one z całokształtu praktyki pisarskiej. Zarówno redakcji, jak i samej recenzentce przydał się cechujący Morstinową zdrowy rozsądek, unikanie ogólnikowego teoretyzowania, nastawienie na konkret, a wszystko to wsparte o wielkie oczytanie i osobistą kulturę; niemałą rolę odegrała pisarska umiejętność przekazywania w sposób prosty i przejrzysty (niekiedy wprawdzie trochę rozgadany) swych myśli czytelnikowi. Z tych różnorakich względów Zofia Starowieyska-Morstinowa zajęła poczesne miejsce we współczesnej krytyce literackiej, na pewno wyższe od niejednego krytyka, posiadającego lepiej opanowaną metodę analizy i więcej wiadomości teoretycznych, ale bądź drepczącego utartymi szlakami schematów myślowych, bądź nie umiejącego wydobyć z przeczytanych książek ich rzeczywistych, a głęboko nieraz ukrytych, wartości.

2

Tak więc się okazało, że kiedy młoda kobieta — „rozdygotana" — zabierała się do pierwszego w swym życiu wprowadzenia czytelników w przetłumaczoną przez siebie książkę, miała pełne prawo spodziewać się, że będzie „pisać naprawdę". A jednak — mimo całej wagi jej dorobku krytycznego — nadal się mi wydaje, że nie da się jej twórczości skwitować słowem „krytyk" czy „recenzent", co więcej — że nie ta działalność stanowi „rdzeń" jej pisarstwa. Potwierdzenie tych wątpliwości można bez trudu znaleźć w wyznaniach samej Morstinowej. Swój jedyny tom poświęcony omówieniu książek i pisarzy rozpoczyna ona od uzasadnienia uprawianego przez siebie gatunku, mówi nam, o co jej w pisarstwie chodzi. „W esejach — powiada — podobnie jak i w innych gatunkach literackich, autor pragnie właściwie dwóch rzeczy, będących w istocie tylko jedną: chce wypowiedzieć siebie i opisać świat takim, jakim go widzi, rozumie, kocha. Nie zmienia istoty rzeczy, czy jest to świat zewnętrzny, materialny, czy świat sztuki, kultury, idei i pojęć"[1]. I dalej: „Każda przeczytana książka jest pewnym przeżyciem i pewnym doświadczeniem. Toteż podobnie jak miłość, jak piękno oglądanej przyrody, jak dziwność doznanych przygód może pobudzić do pisania. Bo obcowanie z każdym autorem, z każdym dziełem, ma w sobie i coś z przygody, i coś z miłości, i coś z zachwytu dla piękna nieznanych krain".

Motywacja jest niedwuznaczna, ale nie jest to motywacja typowa dla krytyka, choć krytyk ubocznie może podobne stany przeżywać. Ale rasowy krytyk na pierwszy plan wysunie przede wszystkim motywację poznawczą i wartościującą i ona to go przede wszystkim pobudzi do pisania. Co prawda Morstinowa również mówi o poznaniu. „Nie zabierałam się do pisania — stwierdza — o jakimś pisarzu, książce, zagadnieniu, gdy 'wiedziałam', lecz wtedy, gdy chciałam się dowiedzieć, gdy byłam ciekawa, gdy dostrzegałam problem, a odpowiedź nań nie była całkiem jasna". Ale również w tej motywacji chodzi jej o własne przeżycie, o intelektualną przygodę. „Chcę powiedzieć — mówi o jednej z analizowanych w tomie powieści — co ja w tej książce wyczytałam, jakie były moje własne, subiektywne wrażenia i wzruszenia". Określając zaś swoje stanowisko wobec dzieł literackich i charakter swojej twórczości powołuje się na postawę Bogumiła z *Nocy i dni* Dąbrowskiej, który starał

---

[1] Wszystkie podkreślenia moje, jak zresztą i w dalszych cytatach.

się doszukiwać „w swoim losie jak i w otaczającym go świecie czegoś dobrego". Bo wtedy — uzasadnia za Bogumiłem swe stanowisko — „człowiek schodzi w głąb siebie i znajduje te nici, co go łączą ze wszystkim". Wyznanie to najlepiej chyba wyjaśnia, co jest „rdzeniem", a co „marginesem" w twórczości Zofii Morstinowej.

Oczywiście, że interesują ją utwory literackie również jako dzieła sztuki, „same dla siebie", inaczej by nie potrafiła o nich pisać. Lecz bardziej pasjonują inne zagadnienia, właściwie pozaliterackie. Czasem bywa to „zaciekawienie człowiekiem, chęć poznania autora poprzez jego dzieło, dotarcie do istotnej jego prawdy". — „Bo — jej zdaniem — pióro poety, dramaturga, powieściopisarza jest dziwnie niedyskretne i często zdradza to, co do ujawnienia przeznaczone nie było, nieraz mówi rzeczy, o których autor nawet nie wie, że w nim tkwiły". Inny rodzaj ciekawości każe Morstinowej tropić „stosunek prawdy 'prawdziwej' do prawdy literackiej danej książki". Szukać odpowiedzi na pytanie, „jak rzeczywistość odbija się w umyśle danego autora? jakiej podlega deformacji? jak wygląda naprawdę świat, który służył za model danemu dziełu?".

Usiłuje więc Morstinowa dotrzeć poprzez dzieło do autora-człowieka i wyjaśnić sprawy, które by można określić: człowiek i świat, również: twórczość i świat; mówiąc po prostu, chodzi jej o tajemnicę naszego bytowania i naszej działalności, o podstawowe pytanie każdego człowieka. Chcąc odnaleźć na nie odpowiedź pisarka stale się przedziera od literatury ku życiu; ale czasem postępuje odwrotnie: próbuje od strony życia dotrzeć do literatury. Ten właśnie charakter ma wydany przed laty w „Znaku" tom pod niezbyt zręcznym tytułem: *Ci, których spotykałam,* będący zbiorem wspomnień o pisarzach i poetach, których znała. Znała zaś ich sporo i to najwybitniejszych, z wieloma się przyjaźniła, niektórych gościła w swym majątku Święcice (Wittlin pisał tam częściowo *Sól ziemi*), brała udział w zjazdach poetów organizowanych w Pławowicach przez Ludwika Hieronima Morstina, słuchała wielu zwierzeń, była świadkiem niejednej perypetii osobistej i twórczej, ukazała też oblicze pisarzy „od kulis", od strony życia prywatnego, niejednokrotnie intymnego, przeplatając swoje opowiadanie mnóstwem anegdot i facecyj. Tego rodzaju książki są dziś modne, a moda ta wywodzi się od antybrązowniczej akcji Boya, lubującego się w ukazywaniu wieszczów w papuciach, a jeśli się tylko dało — również w sypialni. Boyowi chodziło o odkłamanie wielkich postaci literackich, ukazanie, że nie byli oni bynajmniej posągami, lecz mieli swoje wady i słabostki, że również byli ludźmi, chodziło mu o walkę z niepotrzebnym patosem, napuszeniem i sztucznościę, ze społeczną obłudą; czy sam przypadkiem nie po-

łował przy okazji na sensację, to inna sprawa (on również nie był posągiem). Lecz niewątpliwie okazał — zwłaszcza w początkach — odwagę, naraził się wielu możnym i wpływowym, był obrazoburcą; czuć w jego pisarstwie żar namiętności, czuć pasję. Ale późniejsza moda to już nie żadna walka, raczej plotkarskie popłuczyny, szukanie skandalików, drastyczniejszych kawałków, sprowadzenie twórczości do alkowy, knajpy czy antyszambrów możnych tego świata, motywacji artystycznej — do głupich ambicyjek, zazdrostek zawodowych, ciasnej interesowności; ci mali epigoni Antybrązownika nie zdają sobie nawet sprawy, że przede wszystkim sobie wystawiają bardzo smutne świadectwo, skoro stać ich jedynie na ten rodzaj odczytywania cudzego życia i twórczości. U Morstinowej nic z tej plotkarskiej atmosfery! Nawet gdy opowiada o śmiesznych epizodach czy o dziwactwach pisarzy, zawsze chce wiedzieć, w jaki sposób się wiązało to z twórczością, jak przełamywało się w literaturę, gdzie się właściwie spotykają linie życia i twórczości i jak na siebie wzajem oddziaływują; bo że nie tylko życie ma swe odbicie w sztuce, lecz i sztuka wpływa na życie, tego jest Morstinowa pewna. Sama pisze, że takie tropienie prawdy autora jest pracą „pasjonującą i chyba trochę podobną do pisania powieści detektywistycznej".

Właśnie o powiązanie sztuki z życiem chodzi Morstinowej, gdy stara się odnaleźć pławowickie krajobrazy w wierszach Staffa, śledzi osobiste akcenty w twórczości Jasnorzewskiej, pisze o wyznaniach Tuwima, o nadwrażliwości swego przyjaciela Wittlina, lub dziecinnej niezaradności Staffa czy Morstina. To odczytanie twórcy poprzez dzieło, czy też dzieła poprzez twórcę, nie podobało się recenzentowi książki Morstinowej, Czesławowi Zgorzelskiemu, który uznał tę metodę za niedozwoloną. Zgorzelski jako naukowiec i historyk literatury ma po swojemu rację: j e m u nie wolno naśladować badaczy literackich dawnego autoramentu, którzy na podstawie *Ballad i romansów*, *Dziadów*, *Konrada Wallenroda* i *Sonetów krymskich* usiłowali odtworzyć miłosne perypetie Mickiewicza, by z kolei na podstawie owych perypetii wyjaśniać same dzieła poetyckie. Aczkolwiek powiązania życia i literatury nikt nie kwestionuje, badacz literacki — krytyk również! — ma wyjaśniać dzieło jako przedmiot niezależny od autora, samodzielny i autonomiczny, nie powinien się więc zapuszczać w niezmiernie trudne do sprawdzenia zagadnienie genezy, w zawiłe i mroczne labirynty procesu twórczego i związków dzieła z życiem jego autora. Lecz Morstinowa nie zawsze jest krytykiem i należałoby dokładnie rozróżnić, kiedy pisze recenzję z aktualnej pozycji wydawniczej, kiedy zaś — wychylona w stronę życia — obcuje z dziełem sztuki w sposób, który ma „coś z przygody, coś z miłości

i coś z zachwytu", kiedy wreszcie przedzierzga się w literackiego detektywa i usiłuje uchylić rąbka tajemnicy, jaką jest każda twórczość artystyczna, będąca cząstką wielkiej tajemnicy życia. Ta troistość w pisarstwie Morstinowej powinna być dokładnie określona, skoro z kolei o jej pisarstwie pragnie się wydać sąd. Trzeba przyznać, że pisarka rzadko plącze ze sobą uprawiane gatunki, plączą je chyba właśnie ci, którzy kwalifikują ją bez reszty jako krytyka.

3

Podobny jak do literatury ma Morstinowa stosunek do historii. Historia to jej druga pasja — choć późniejsza niż pasja literacka — i trzeba przyznać, że w tej dziedzinie Morstiowa posiada doskonałego nosa, coś w rodzaju nieomylnego węchu, choć nie ma pojęcia o metodologii historycznej, może nawet nie zna takich podstawowych pojęć jak heurystyka, krytyka źródeł czy *terminus a quo — ad quem*. Ale owe metodologiczne rygory, bez których uczony nie postąpi kroku, właściwie nie są jej potrzebne, ponieważ nie ma żadnej pretensji do pisania rozpraw naukowych. Całkiem na innych drogach próbuje historię odczytywać. Lecz nim je spróbujemy scharakteryzować, musimy zdać sobie sprawę z podwójnego znaczenia słowa „historia". Znaczy ono życie minionego czasu, sam miąższ dziejów, lecz znaczy także obraz owych dziejów zrekonstruowany czy skonstruowany przez uczonych, obraz będący przecież tylko umysłową projekcją, relacją i opowieścią o życiu, które pulsowało i kłębiło się w podobny sposób, jak kłębi się dzisiaj, dużo luźniej niż w opisującej je konstrukcji związane w jedność, często nieświadome siebie, bytujące nie w abstrakcyjnym czasie przeszłym, lecz w bezpośrednio odczuwanym „teraz". I oto Morstinowa usiłuje dojrzeć „stosunek prawdy 'prawdziwej' do prawdy 'naukowo-historycznej' ", jeśli wolno w ten sposób strawestować przytoczone dopiero co jej słowa o „podpatrywaniu" utworów literackich. Niewątpliwie z tym nastawieniem napisała swoją *Kabałę historii*.

Pisała ją w czasie wojny, przygnieciona koszmarem, uciekając od tego koszmaru w krainę wspomnień, w swe dawne podróże do Italii, w minione — jak wyznaje — godziny szczęścia. Ale nie było to chowanie głowy w piasek, samo tylko odrywanie się od codziennego lęku i rozpaczy. Morstinowa świadomie szukała fundamentu, na którym potrafiłaby odtworzyć w dobie klęski wiarę i ufność w trwałość życia. Jedynie ci — powiada — „których rozrośnięty egocentryzm zna tylko miarę własnego »ja«... sycą swą pychę przekonaniem, że nikt nigdy nie przeszedł tego, co przechodzą oni, że

»nasze« wojny, »nasze« przewroty są w świecie pierwsze... z niczym porównać się nie dające". Ta „pycha", czy może raczej po prostu ten brak wyobraźni, zupełnie nam przesłania niewątpliwą prawdę, że ludzie zawsze, jak świat światem, namiętnie i nie licząc się z innymi dążyli do swych celów, ulegali złudzeniom, wygrywali i ponosili klęski, triumfowali i cierpieli. I niby nad pólkiem doświadczalnym pochyla się pisarka nad Italią, żeby zobaczyć to i sprawdzić. A Italia jej zdaniem „między wiekiem XII a XVII jest wprost pijana historią, drży i dygocze pod naporem historycznych poczynań, jak dygocze kocioł pod naporem rozsadzającej go pary". Podzielony na malutkie państewka kraj przedstawiał jakby mikro-Europę, ulegał też inwazjom spoza „kontynentu", przeżywał tysiąc klęsk, a również tysiąc zwycięstw. W te historyczne zwoje wpatruje się pisarka nie „z obiektywnym spokojem badacza", lecz „namiętnie, z trwogą i nadzieją, tak jak wpatrywali się w dymiące trzewia zabitych zwierząt rzymscy wieszczbiarze". — „Nie szukam prawdy historycznej — pisze o swoich dociekaniach — szukam przepowiedni". Stąd tytuł tomu, stąd... kabała, wróżenie z historycznych kart. Wydaje się, że to wyznanie, będące kluczem do odczytania książki, przeoczyli krytycy, którzy po ukazaniu się pierwszego wydania *Kabały* ławą ruszyli na autorkę.

Takie to były bowiem powojenne czasy, że ludzi roznamiętniała każda książka, każda ocena, każda nowa myśl czy koncepcja. W Polsce wszystko było jeszcze płynne, wszystko zmienne, życie społeczne, polityczne, kulturalne dopiero się formowało, zachodził proces krystalizacji. Toteż zagadnienia, które dziś wydawałyby się oderwane, miały smak najbardziej aktualnego konkretu, były ważne dla ogólnego kształtu, dopiero zaczynającego się zarysowywać. Po ukazaniu się *Kabały* wybuchła istna burza, kłócono się w prasie, na zebraniach, w przygodnych dyskusjach. Pisali o książce Konrad Górski, Aleksander Bocheński, Jarczyńska, Lichniak, Kisielewski, Papée, Zechenter, wielu innych. Zarzucano autorce przede wszystkim „estetyzm", windowanie sztuki na piedestał ponad inne wartości moralne i społeczne, niedocenianie zagadnień... historycznych. Kisielewski prowadził istne boje w obronie *Kabały,* chociaż o sztuce pisał raczej z własnego stanowiska, broniąc pozycji „estetyzmu" (autor *Sztuki i polityki* nie przypuszczał zapewne, że kiedyś stanie się heroldem „kultury masowej", jakby na przekór dawniejszemu sobie; nie tylko *tempora mutantur, homines* również). Tymczasem Morstinowa jest chyba ostatnią osobą, której „czysty estetyzm" można zarzucić. Ale może potrzeba było następnych książek, by jej stosunek wobec życia i sztuki dał się w pełni odczytać.

Bo w *Kabale* istotnie znajdują się zdania, które mogły zmylić

czytelnika. Opowiedziawszy dzieje Pizy, jej kilkowiekowe walki z sąsiadami, dni chwały i dni klęski, odmalowawszy wielkie namiętności i równie wielkie cierpienia, kończy Morstinowa swój opis takim oto zdaniem: „Minęło to, co w ludzkich poczynaniach jest zawsze tylko przejściowe: pewne formy politycznego bytowania — zostało to, co z pośród wszystkich doczesnych spraw na ziemi — jedno jest nieśmiertelne: SZTUKA". Więc może adwersarze mieli jednak rację, może pisarce chodzi o oderwany od życia estetyzm i może czuje ona pogardę do burzliwych skrętów historii?...

Lecz sztuka — a można to wyczytać i z *Kabały,* i ze wszystkich dalszych książek — nie jest dla Morstinowej przeciwstawieniem życia, ale zawsze jego wyrazem, świadectwem i zarazem koroną. Świadectwo pozostaje, nawet gdy przemijają formy życia, które sztuka utrwala. Można by myśl tę ująć krótko stwierdzając, że o ile istotą życia — a więc również historii — jest nieustanna zmienność, sztuka jest niezależna od upływu czasu, nie starzeje się, nie podlega uwiądowi i śmierci. Ona jedna, bo nawet poznanie naukowe ulega ewolucji i doskonaleniu, a stwierdzone zdawałoby się raz na zawsze fakty są coraz to inaczej interpretowane. Natomiast nowe osiągnięcia w sztuce, odmienne środki wyrazu i nieznane poprzednio sposoby, nie umniejszają w niczym dzieł dawniejszych, nie ujmują im nic z ich blasku. To właśnie sztuka utrwala przemijanie czasu, sprawia, że „piękny, różami uwieńczony Wawrzyniec Wspaniały" może jechać od kilku wieków w półmroku medycejskiej kaplicy, „ciągle jechać naprzód i ciągle trwać na miejscu", co nasuwa Morstinowej myśl o wieczności, a co tak zgorszyło recenzującego *Kabałę* Konrada Górskiego. Myślę, że zaszło tu nieporozumienie.

4

We wszystkich książkach Morstinowej owo odszukiwanie żywej (historycznej) tkanki ludzkiej występuje z tą samą wyrazistością. Nawet *Fakty i słowa,* książka poświęcona postaci Chrystusa i Matki Boskiej, nie stanowi wyjątku. Recenzująca *Fakty* Józefa Golmont-Hennelowa twierdzi, że Morstinowa napisała je, „jak pisała dotąd wszystkie swoje książki o literaturze: jako krytyk literacki". Że jest to „opowieść krytyka o jego lekturze ewangelicznych kart" (zupełnie jakby tylko krytycy czytali). Lecz zaraz potem recenzentka tak charakteryzuje metodę Morstinowej: „Autorka opowiada o przygodach swojej własnej lektury... Nie zadowala się fachową wiedzą samą dla siebie, ową znajomością tajników warsztatu pisarskiego — lecz stawia je w funkcji pomocniczej mądrości to znaczy prawdziwej znajomości człowieka

i świata. Ta wiedza o człowieku jest chyba najbardziej charakterystyczna dla Zofii Morstinowej jako krytyka. Ona też była głównym narzędziem, z jakim autorka przystąpiła do lektury Ewangelii. W wyniku otrzymaliśmy w *Faktach i słowach* rzeczy bardzo cenne: nie tylko wiele stron, które nam tę wiedzę o człowieku przekazują bezpośrednio, mówiąc tyle trafnych i głębokich uwag o psychice człowieka, o mechanice pamięci, o podświadomości egoizmu, o psychologii życia religijnego itp. — ale przede wszystkim nowe ożywienie konkretu Ewangelii: ożywienie ich bohaterów. Autorka *Faktów i słów* podeszła do wszystkich postaci Ewangelii jako do żywych ludzi i w oparciu o swą znajomość człowieka spróbowała przeanalizować ich sylwetki psychiczne, ich usposobienie, słowa i postępki, sytuacje, w jakich się znajdowali". I dalej: „Wyczucie i wydobycie teraźniejszości ewangelicznej relacji wydaje się w książce Zofii Morstinowej osiągnięciem szczególnie cennym. Wyobraźnia krytyka pozwoliła jej odczytać w Ewangeliach wielki dramat powolnego i opornego kształtowania się mesjanistycznej świadomości w otoczeniu Chrystusa... zrozumieć i pokazać czytelnikowi, jak trudny był akt wiary dla tych, którzy pozbawieni sugestii naszej tylowiekowej tradycji stykali się wówczas z żywym, historycznym Chrystusem", a także potraktować Chrystusa i Jego Matkę „od strony ich człowieczeństwa ze wszystkimi jego konsekwencjami".

Ta wnikliwa analiza doskonale charakteryzuje pisarstwo Morstinowej, zarówno jeśli chodzi o zasadnicze nastawienie autorki *Faktów i słów*, jak i jej metody realizacyjne. Pod jednym tylko względem myli się recenzentka najzupełniej: to nie jest ani nastawienie, ani metoda krytyka. Bo chyba się zgodzimy, że to nie krytycy stawiają tajniki warsztatu „w funkcji pomocniczej mądrości, czyli prawdziwej znajomości człowieka i świata", nie oni podchodzą do bohaterów dzieła „jako do żywych ludzi", a nawet ich na nowo „ożywiają", nie opowiadają też nam o „przygodach własnej lektury". Oto naoczny przykład, jak bardzo przyłożony raz na zawsze stempel, naklejona etykieta utrudnia odczytanie autora, pełną ocenę jego dzieła. To tak, jak gdyby w przekładach poetyckich z Horacego ktoś doszukiwał się umysłowości elektronika.

Lecz wobec tego należy określić, jak wygląda rzeczywisty profil pisarski Zofii Morstinowej, kim ona jest jako twórca? Pytanie to nie łatwe, a żeby na nie odpowiedzieć, wypadnie dość daleko odejść od autorki, zapuścić się w tajniki psychologii pisarskiej i możliwości twórczych różnych osobowości, podjąć ryzykowną wyprawę w głąb nie dość jeszcze sprecyzowanych zagadnień. Na pohybel profesorowi Zgorzelskiemu i całej szkole polonistycznej!

Na szczęście nie jestem ani krytykiem, ani polonistą, ani uczonym od literatury, lecz nie dość odpowiedzialnym skrybą, który idzie za tropem jak pies na polowaniu. Mnie więc — wolno!...

5

Zadziwiające jest jak często autor — nawet bardzo świadomy swojej sztuki — nie wie, co jest w nim najcenniejsze. Morstinowa sama przyznaje, że przez całe życie marzyła o napisaniu „prawdziwej" książki, czyli mówiąc po prostu — powieści. Z fabułą, z akcją, z dialogami, z charakterystyką postaci, z tzw. tłem. I zawsze się dziwiła, że tego nie potrafi, choć przecież... — „umie pisać". A tyle w swym bogatym życiu widziała, tylu spotkała ludzi, tyle miała obserwacji i doświadczeń, że materiału wystarczyłoby na sto powieści.

Pod tym względem nie stanowi jednak wyjątku: życie każdego człowieka, nawet jeśli on sam uważa je za monotonne, jest tak bogate, że „materiału by starczyło". Morstinowa zresztą wie o tym dobrze, więc dziwi się tym bardziej. Owszem, w młodości próbowała, w trzydziestych latach nawet debiutowała tomikiem *Róże pod śniegiem*, doczekała się kilku pochwalnych recenzji i to nie byle jakich piór (m. in. Piwiński, Rostworowski, Pomirowski, Sinko), było to jednak nieporozumienie, jej droga literacka miała być całkiem inna, a intuicja artystyczna czy samowiedza mówiła jej to niedwuznacznie. To też beletrystycznego eksperymentu już nie powtórzyła, pozostało tylko trochę melancholijne: dlaczego? Dlaczego inni, nieraz gorzej władający piórem, nie tak ostro widzący problemy, operujący schematami jakoś tam dają sobie radę, a ona „nie potrafi wymyślić najprostszej historyjki"?

W moim najgłębszym przekonaniu dzieje się tak dlatego, że w gruncie rzeczy nie chce. „Historyjek" zresztą wcale nie potrzeba „wymyślać", można je czerpać z drugiej ręki albo z własnego doświadczenia. Wystarczy choćby przeczytać wstępy autorskie Conrada do jego opowiadań i powieści, by zobaczyć, jak takie „historyjki" pisarza atakują, jak nasuwają się ze wspomnień, z lektury, z rozmów, z przypadkowych spotkań, rzadko natomiast powstają z samej tylko wyobraźni. K.L. Koniński nosił się z pomysłem *Strasznego czwartku w domu pastora* przez wiele lat, zanim wyczytał w gazecie odpowiadającą mu „historyjkę". Takich rusztowań fabularnych, modeli ludzkich i sytuacyjnych, pierwowzorów dialogu zebrałaby Morstinowa ze swego życia bez końca. Jako pisarka wie najlepiej, w jaki sposób rodzi się książka, jak mglisty zrazu pomysł porusza jaźń autora, mobilizuje go, zmusza do wpatrywania się w dojrzaną mętnie wizję, aż do jej ostatecznego wy-

krystalizowania, ujęcia w jedyną formę wyrazową; jak się realizuje każdy pomysł powolutku, zdanie po zdaniu, strona po stronie, jak zmienia się, nawraca do początku, jak odpadają całe partie, które we wstępnych fazach zdawały się niezastąpione, czasami nawet stanowiły rdzeń zamierzonego utworu. W *Alchemii słowa* Parandowski uważa nożyce niemal za równie ważne narzędzie dla pisarza jak pióro czy maszyna do pisania. Bardzo się rzadko zdarza, by przyszłe dzieło od samego początku objawiło się oczom autora w swej ostatecznej formie, posiada ono swoją autonomię, zmienia się w czasie pracy, wciąż rodzi się na nowo. Jeżeli Morstinowa n i e m o g ł a „wymyślić" powieści czy opowiadania, powód mógł być tylko jeden: jej temperament pisarski, struktura artystyczna od pierwszej chwili tworzyła w niej hamulce nie pozwalające na wyrażenie siebie i swej wizji przy pomocy fikcji przedstawieniowej, powieściowej ułudy, iluzji „niby-życia". Gdyby było inaczej, z pewnością dokonałaby poważnej próby, a w każdym razie w jej książkach znaleźlibyśmy jakieś ślady usiłowań, nowelistyczną scenkę, beletrystycznie potraktowany epizod czy udramatyzowany dialog. Tymczasem w całej twórczości Morstinowej nie znajdziemy nic z tej kategorii, nawet gdy opowiada anegdoty czy tworzy rodzajowe sceny. Czyż potrafiłaby się powstrzymać, gdyby naprawdę chciała uprawiać beletrystykę? Sama przecież powiada, że pióro pisarza jest „dziwnie niedyskretne", a jej pióro nie stanowi wyjątku.

O co więc jej w pisarstwie chodzi, dlaczego pisze?

„Człowiek zawsze w pewnym sensie pisze dla siebie — wyznaje w *Kalejdoskopie literackim* — tak jak dla siebie kocha. Ale także pisze dla innych. Inaczej zajęcie to byłoby bezsensowne. Człowiek musi w to, co pisze, kłaść całego siebie, ale równocześnie musi być całym sobą podany ku innym. Ku czytelnikom. Musi wiedzieć do kogo mówi i dlaczego".

Powyższa formuła stosuje się oczywiście do każdego autora, również do powieściopisarza. On również w jakiś sposób wyraża siebie i jest podany w swej twórczości ku czytelnikowi. Ale jedno i drugie uzyskuje nie w sposób bezpośredni. Conradowskie określenie o oddaniu przez sztukę sprawiedliwości widzialnemu światu jest może najczęściej cytowanym zdaniem, gdy pisze się o literaturze, lecz mam wrażenie, że cytujący nie zawsze rozumieją całą wagę użytego w nim słowa: sprawiedliwość. Zdanie to postuluje zaparcie się własnego ja na rzecz przedmiotu, któremu od autora n a l e ż y s i ę uznanie jego autonomii. Postulat ten przekreśla autorski egocentryzm. Sprawa ta najściślej się łączy z zagadnieniem autorskiej szczerości i trzeba się nią zająć nieco szczegółowiej.

6

Szczerość wewnętrzna jako najważniejszy warunek twórczości nie ma dzisiaj na giełdzie literackiej wysokiego kursu: niechaj będzie udanie — powiada się powszechnie — byle by było dobre. Jest to twierdzenie przeforsowane przez krytyków literackich i naukowców, którzy mają do czynienia wyłącznie z dziełem; twórca w gruncie rzeczy nic ich nie obchodzi — i trzeba przyznać, że ze swego punktu widzenia mają rację. Każdy zresztą grafoman z reguły — i zgodnie z prawdą — będzie zapewniał o swojej szczerości, a nie ma to żadnego wpływu na wyprodukowany przezeń kicz. Jeśli chodzi o „prawdziwych" pisarzy, moment „szczerości" również nie stanowi istotnego kryterium przy ocenianiu dzieła. Być może, autobiograficzne *Za rzekę, w cień drzew* Hemingwaya jest „szczersze" niż *Komu bije dzwon* czy *Stary człowiek i morze*, a jednak jest to bodaj najsłabsza powieść wielkiego pisarza. Czyli — jak zgodnie stwierdzają krytycy i naukowcy — problem szczerości autorskiej nie ma w gruncie rzeczy większego znaczenia, jest problemem pozornym.

Bieda z tym tylko, że ani krytycy, ani historycy literatury nie piszą utworów literackich, badają rzeczy już gotowe. Ale ktoś je musiał stworzyć i zupełne oderwanie dzieła od jego twórcy stanowi zabieg sztuczny, chociaż metodologicznie może uzasadniony. Gdy mowa o pojedynczym utworze sprawa jest jeszcze łatwiejsza, kiedy jednak staramy się uchwycić całokształt twórczości jakiegoś autora, kiedy mówimy o jej rozwoju, ewolucji, o zachodzących zmianach, o wewnętrznych kontrowersjach, gdy usiłujemy ową całość sumarycznie scharakteryzować i ocenić, wówczas granice między dziełem i autorem zacierają się w znacznym stopniu: mówienie o samym dziele z zupełnym pominięciem człowieka, który je stworzył, jest w dużej mierze zabiegiem teoretycznym, czasem prowadzić może na manowce. O Leopardim trzeba wiedzieć, że był kaleką, inaczej nie da się odczytać w pełni jego przejmującej skargi, a jeśli nie zna się konfliktów — tych najbardziej osobistych — Słowackiego z Mickiewiczem, koniec V księgi *Beniowskiego* będzie nieczytelny. Dotyczy to również owej nieszczęsnej „szczerości autorskiej" — jeżeli oczywiście cytowane wyżej określenie Conrada ma w ogóle jakiś sens. Bo sprawiedliwość jest nie tylko k o m u ś albo c z e m u ś wymierzana, lecz również k t o ś ją wymierza; w najgłębszym przekonaniu i zgodnie z samym sobą, zaś owa postawa zgody i wewnętrznej gotowości w równej mierze stanowi o istocie dzieła, jak „sprawiedliwy" opis. Zupełne oderwanie wyroku od sędziego musi stanowić fikcję.

Na szczęście są to nieporozumienia raczej terminologiczne: o inną szczerość chodzi w dziele sztuki, o inną w codziennym życiu. Oczywiście zwyczajna ludzka szczerość — szczerość wewnętrznej motywacji — jest podnietą, inicjacją twórczości. O tej szczerości mowa, gdy słuchamy zwierzenia Mickiewicza, uzasadniającego pisanie *Pana Tadeusza*: „Dziś piękność twą w całej ozdobie widzę i opisuję, bo tęsknię po tobie". Jest chyba ważne dla nas, byśmy wierzyli poecie, przyjęli na serio jego „bo", skoro zechciał się nam ze swych motywów zwierzyć: coś z piękności poematu, jego wewnętrzny nurt liryzmu, zginęłoby dla nas, gdybyśmy owo „bo" uznali tylko za *licentia poetica*, za artystyczny chwyt, nie za zwyczajne ludzkie wyznanie, za odruch szczerości. I choćby mi dwudziestu mędrców udowadniało, że odczucia poety dla odczytania jego dzieła nie mają żadnego znaczenia, chcę wierzyć, iż skromniutki spójnik, niedostrzegalne zwykle połączenie zdań, jest w tym wypadku autentycznym zwierzeniem, że poeta dlatego stworzył swój poemat, „bo" tęsknił.

Lecz tego rodzaju szczerość w epice — a więc i w powieściopisarstwie — zdarza się rzadko i nie o nią tu chodzi. Szczerość autora wobec dzieła dotyczy tego właśnie, co Conrad nazwał „sprawiedliwością", a więc podporządkowania siebie ukazywanemu światu, podporządkowania nie przez siłę, nie w sposób sztuczny i wyrozumowany, lecz wszystkim, co w autorze jest, „kładąc całego siebie", jak powiada Morstinowa, a więc bez fałszu i udania. Najlepiej chyba wyjaśnię, o co mi tutaj chodzi, na przykładzie sztuki aktorskiej. Jeżeli aktor u d a j e Fircyka w zalotach, Rejenta Milczka, Otella albo Przełęckiego, jeżeli n i e j e s t s o b ą, ale nie jako pan X czy pan Y, tylko jako Fircyk, Przełęcki, Otello, jeśli sam się nie stanie postacią odtwarzaną, wówczas — chociażby miał wirtuozowsko opanowaną technikę, najdoskonalszy warsztat i chociażby posiadał nieprzeciętne zdolności imitatorskie — może stworzyć kreację poprawną, wykończoną, doskonale „zrobioną", a mimo to powiemy o jego grze tak właśnie: że brakło jej szczerości. Oczywiście w innym, artystycznym znaczeniu, szczerości nie człowieka, ale twórcy, właśnie — szczerości artysty.

Gdy rozmawiałem na ten temat z jednym z przyjaciół, który zawodowo zajmuje się analizą dzieł literackich, mój interlokutor orzekł — oczywiście zgodnie ze swoimi polonistycznymi poglądami — że lepsze od „szczerości" byłoby określenie: lojalność wobec stwarzanego świata, uznanie jego autonomii, liczenie się z jego samoistną konsekwencją, czy coś podobnego; jego zdaniem takie ujęcie sprawy bliższe byłoby conradowskiej sprawiedliwości. „Mój Boże — pomyślałem wtedy — zasadniczo masz rację. I co z tego? Nie bierzesz pod uwagę czynników psychologicznych, ludz-

kiej strony osobowości autora, zupełnie jakby był on robotem, skonstruowanym według podręcznika stylistyki i poetyki". Bo zważmy: „lojalność" czy „liczenie się" to postawa ze wszech miar godna pochwały, moralna i nieegoistyczna, lecz tak się ma do wewnętrznej szczerości, jak spełnianie małżeńskich obowiązków do spontaniczności miłosnej wobec kochanej kobiety. Lojalność w każdej czynności ludzkiej jest niezbędnym warunkiem uczciwego postępowania, lecz trudno dla samej tylko lojalności zaprzeć się swego ja, wyrażać siebie tylko poprzez osobę przedstawianą, przez pośrednika, a tego właśnie wymaga każda twórczość epicka. Jeżeli ów pośrednik ma być jedynie pretekstem, jeżeli każde jego słowo, zachowanie się, gest, mina, reakcja nie jest jego wewnętrzną szczerością, trudno wymierzyć mu prawdziwą sprawiedliwość, a nawet trudno zachować wobec niego pełną lojalność: w jakiejś chwili musi przyjść załamanie. Spontaniczność zresztą wcale nie wyklucza refleksji, świadomej pracy i kontroli, ani tego, co Dąbrowska tak pięknie nazwała zadumą: szczerość bynajmniej nie musi być ani ślepa, ani bezmyślna.

Ale to są stwierdzenia ogólnikowe, może nie dość zrozumiałe, rozpatrzmy więc tę sprawę w konkrecie dzieła literackiego, raz jeszcze na przykładzie *Pana Tadeusza*. W cytowanym dwuwierszu inwokacji Mickiewicz powiedział nam od siebie, dlaczego pisze swój poemat. Lecz zaraz jakby zapomina, że jest poetą, lirykiem, że mieszka w Paryżu czy Lozannie, że przeminęło tyle lat, że tęskni i z tego powodu tworzy. Przenosi swoją duszę utęsknioną do pagórków leśnych i do łąk zielonych, nad Niemen, na nowogródzką wieś, gdzie obok Soplicowa wznoszą się mury dawnego zamczyska, w pobliżu znajduje się szlachecki zaścianek, przy drodze dwie żydowskie karczmy. Tam bierze udział w życiu okolicy, ucztuje w zamku, wygłasza zabawnie napuszone mowy o grzeczności, wysłuchuje astronomicznych bajd Wojskiego, rodziela się niejako na setkę postaci, jako Sak robi dla Zosi zauszniczki, jako Hrabia przekrada się po chwastach do pasterki ze złotym różkiem Amaltei, jako pokutujący Robak prowadzi robotę emisariusza, jako Tadeusz romansuje i jako Gerwazy dyszy zemstą wobec wszystkich Sopliców. Patrzy na kraj swego dzieciństwa z sentymentem, z humorem, z zachwytem, z boleścią czy ironią, ale niczego nie udaje, żyje w tamtym krajobrazie, w zanikającym już pradawnym obyczaju, jest w tym zupełnie szczery, zupełnie naturalny, nie przestając być także sobą, gdyż zlewa się z przedstawianymi postaciami, wyraża siebie wyrażając owe postacie, nie czujemy żadnego rozdźwięku między autorem a nimi. I dzięki tej postawie artystycznej tożsamości stworzył arcydzieło. Niekiedy jednak i jemu zdarzały się potknięcia, tam mianowicie, gdzie owa tożsa-

mość autora i postaci przedstawionej została rozszczepiona. Tadeusz Soplica jest najbardziej prawdziwy, gdy romansuje z Telimeną i wybiera jedną z trzech skręconych z chleba kulek, gdy odkrywa, że jego kochanka jest podstarzałą kokietką, na dodatek zaś — przebóg! — naróżowaną, i gdy jak wariat pędzi na koniu, żeby wziąć udział w polowaniu na niedźwiedzia. Ale czujemy już odrobinę niepokoju, kiedy zaczyna bronić piękna przyrody ojczystej, wysławia wdzięki wieśniaczki-brzozy, malowniczość nieba, a ów niepokój dzieli wraz z nami sam poeta, skoro czuje się w obowiązku uzasadnić wobec nas tę nadzwyczajną wrażliwość swego sielskiego bohatera uwagą, że „był on prostak, l e c z umiał czuć wdzięk przyrodzenia". Ostatecznie jednak możemy się jakoś z jego zachwytami pogodzić, zwłaszcza że Tadeusz „nudził się niepomału długą rozmową, w której nie mógł brać udziału" i że był najzwyczajnej o Hrabiego zazdrosny, skoro zaś ujrzał, jak rywal uwodzi mu kochankę wychwalaniem włoskiego krajobrazu, szlag go trafił i pod wpływem wzbierającej namiętności zdobył się na elokucję która w innych warunkach wzbudziłaby w nas ostry protest. Ten jeden poetycki poryw bylibyśmy więc Tadeuszowi darowali. Potem wybuchła awantura z oddziałem majora Płuta, skutkiem czego Tadeusz wraz z innymi musi wiać zagranicę do wojska. Jak dotąd wszystko trzyma się kupy. Ale oto w niespełna rok tenże Tadeusz, o którym poeta dawno nas poinformował, że jak wszyscy Soplicowie był „do żołnierki jedyny, w naukach mniej pilny", wraca zupełnie odmieniony. To już nie lekkomyślny chłopak, nie szałaput mający „niemałą chętkę do swawoli", który w rozmowie z Telimeną „aż osłupiał na tyle nauki", lecz niemal ideolog, myślący surowymi kategoriami moralnymi zarówno w sprawach osobistych, jak publicznych. Spotkawszy się w sadzie z kochaną dziewczyną, zamiast zawracać jej głowę i gruchać o miłości, wspominać, jak to kiedyś Zosia zbudziła go śpiącego na sianie, jej zaś skręcone w papiloty włosy srebrzyły się mu w oczach niby „korona na świętych obrazku" (tu by mógł popuścić wodze poetyckiej metaforyce!), przed samym ślubem, i kiedy z kuchni buchała para, gdyż już przygotowywano weselną ucztę, Tadeusz poucza narzeczoną, że małżeństwo to „rzecz wielkiej wagi", że on nie może korzystać z danego mu pochopnie słowa, więc niech się Zosia dobrze zastanowi, poradzi się własnego serca, „nie słucha ani gróźb stryja, ani namów cioci" — i tak dalej niby w pobożnym podręczniku dla przyszłych mężatek. I to ma być ten sam Tadeusz, który obierał z Telimeny mrówki w świątyni dumania?... I który dostawszy klucz i kartkę zaspał przed polowaniem?... Ten, który bez namysłu trzasnął w pysk majora Płuta?... Ale załóżmy nawet, że doznany wstrząs miłosny i niesmak

po świństewkach, jakich się dopuścił, wzbudziły w nim reakcję, natchnęły aż taką nie licującą z dotychczasowym jego obyczajem powagą życiową. Zaraz się jednak okazuje, że i w sprawach publicznych to światły, jakby się dzisiaj powiedziało, postępowy obywatel, zrzekający się własnych korzyści na rzecz sprawiedliwości społecznej. A jakaż przy tym celebra!... Właśnie odbywa się wesele, „muzyka już się stroi i wzywa na tany", szukają więc na gwałt pana młodego, by zaczynać, tymczasem właśnie w tym momencie pan młody rozprawia... o uwłaszczeniu włościan. „Sami wolni, uczyńmy i włościan wolnymi, oddajmy im w dziedzictwo posiadanie ziemi, na której się zrodzili, którą krwawą pracą zdobyli, z której wszystkich żywią i bogacą". Trzeba oddać „los włościanów pod prawa opiekę" jeszcze dlatego, że po ich — Tadeusza i Zosi — śmierci, niewiadomo kto by nimi rządził, zresztą Tadeusz jest tylko człowiekiem, więc — powiada z rozwagą — „sam własnych kaprysów się boję". I Mickiewicz każe nam uwierzyć, że to ma być ten sam młody panek, który dwukolną bryką przed niespełna rokiem zajechał przed dwór soplicowski... Niestety, wiemy doskonale, że to nie szept zakochanego Soplicy, lecz deklaracja ideowa przyszłego publicysty i redaktora *Trybuny Ludów*. Deklaracja ta włożona w usta młodego sowizdrzała brzmi fałszywie, w konkretnej sytuacji jest n i e s z c z e r a, mimo że autor *Pana Tadeusza* dałby się za nią porąbać.

I oto mamy dwie szczerości, całkowicie od siebie odrębne. Ideałem jest, kiedy się obie zlewają ze sobą, ale to nie zawsze jest możliwe. W wypadkach kolizji epik — chociażby powodowany lojalnością — nie ma wyboru: musi wybrać szczerość opisywanej postaci, nie zaś tę własną, pozaliteracką, choćby była najbardziej mu droga. Inaczej jego mowa stanie się „drętwa", nie potrafimy mu uwierzyć, samej zaś sprawie, dla której „zdradza" stworzone przez się postaci i zmusza je do nieszczerości wewnętrznej, może tylko zaszkodzić: czytelnik czując „lipę" ukazywanej postaci, gotów jest samą rzecz przyjąć za „lipę". Gdzieś tutaj kryje się jądro dzisiejszych sporów o ideowy wydźwięk literatury, o autentyczność i zaangażowanie. By spory te rozstrzygać, trzeba w każdym konkretnym wypadku zdać sobie jasno sprawę, o którą z dwóch szczerości aktualnie chodzi.

Może mi ktoś zarzucić, że niepotrzebnie komplikuję zagadnienie używając tej samej nazwy dla dwóch odmiennych całkiem spraw. Że należałoby mówić nie o „szczerości" postaci literackich, lecz o ich konsekwencji, logice wewnętrznej lub tp. Byłoby to słuszne w odniesieniu do samego dzieła oderwanego od autora. Ale ja mówię tutaj nie o dziele, lecz o procesie twórczym, o nastawieniu

autora. Żaden autor nie może na długi dystans tworzyć z poczuciem, że sprzeniewierza się sobie, że jest sztuczny i udaje, że nie wypowiada się w swym dziele szczerze, gdy przecież chce wyrazić prawdę. Tylko jaką to prawdę chce wyrazić?... Czy prawdę, którą dojrzał w innych (lub w sobie jako „innym" — to jest osobne zagadnienie psychologii twórczej i można by nie mało o nim napisać), w ich życiu, komplikacjach, niekonsekwencjach, zagubieniu, tęsknocie, cierpieniu, namiętności?... Czy może jakieś prawdy bardziej ogólne, które możemy nazwać ideami?... Czy wreszcie prawdę przełamującą się w swoisty kształt własnego przeżycia, subiektywną prawdę wewnętrzną?... Rozumiemy teraz zachodzące kolizje szczerości: w autorze, jak w każdym człowieku, współżyją i domagają się ujawnienia te wszystkie rodzaje prawdy, tymczasem nie da się być jednocześnie obiektywnym i subiektywnym, abstrakcyjnie uogólniającym i jednostkowo konkretnym, mówiącym bezpośrednio od siebie i usuwającym się całkowicie w cień, by dać świadectwo samej rzeczy, przemawiając tylko za jej pośrednictwem. Trzeba wybierać. A wybór jest zależny w dużej mierze od tego, jaki rodzaj szczerości jest dla danego człowieka, dla danej osobowości twórczej najbardziej pożądany, najlepiej ją wyraża.

7

Otóż istnieją twórcy, którzy albo n i e p o t r a f i ą, albo też n i e c h c ą owej mowy pośredniej, owego o g r a n i c z e n i a w mówieniu w p r o s t do czytelnika. Jeżeli komuś rodzaj jego wewnętrznej szczerości (a to jest sprawa od naszej woli niezależna) nie pozwala na w y r z e c z e n i e s i ę zamanifestowania w sposób bezpośredni swego stanowiska, poglądów, odczuć, tęsknot, niepokojów, umiłowań czy obaw wraz z nieuniknioną koniecznością poddania się bez reszty wewnętrznej konsekwencji stwarzanej fikcji literackiej (dopiero co mówiliśmy o „logice" postaci przedstawionej), jeżeli pisarskie aktorstwo (bo to zawsze jest aktorstwo) dla kogoś staje się sprzeczne z poczuciem wewnętrznej szczerości, wówczas automatycznie, najczęściej poza świadomością, powstają w nim hamulce niszczące w zarodku jakiekolwiek możliwości epickiego procesu twórczego. Można pragnąć uprawiania epiki ze względów ubocznych (snobizm, sława, pieniądze, przekonanie, że epika jest najwyższą formą literacką itp.), ale najważniejsze czynniki motoryczne, skłaniające pisarza do twórczości, będą działać w odwrotnym kierunku. I możność „wymyślenia historyjki" zostaje zniweczona, jeszcze zanim się przystąpiło do „wymyślania".

Wynika z tego, że nie każdy może być epikiem czy powieściopisarzem. Nie może być nim ten, w kim hamulce wewnętrzne sil-

niejsze są od bodźców, skłaniających go do tego rodzaju twórczości. Istnieją jednak rodzaje literackie niejako graniczne, które zrzekając się pośrednika zewnętrznego, owych postaci przedstawieniowych, mówią na pozór wprost, czyli udają, że autor przemawia w nich od siebie.

Klasycznym takim rodzajem jest gawęda. Istoty gawędy nie stanowi bowiem taka czy inna maniera opowiadania, nie warstwa językowa, nie sposób obrazowania, czy „gawędziarski" styl, nie „luźna", pełna dygresji i meandrów, kompozycja. Wszystko to należy do środków literackich, mających zbudować artystyczną fikcję, będącą rdzeniem gawędy, czyli postać jej narratora. I dopiero narrator, ów właściwy gawędziarz, zgodnie ze swą konstrukcją wewnętrzną, swoim typem, roztacza przed słuchaczami czy czytelnikami swe „historyjki", przygody, wydarzenia, mówi o swoich myślach czy poglądach, „eseizuje", rysuje przed oczyma czytelnika swój własny obraz świata i człowieka. Mogą to być z powodzeniem monologi nadające się do wygłaszania przez komika na estradzie, a z równym powodzeniem mogą one wyrażać pełną powagi zadumę nad losem człowieka, przybrać formę apokryficznych pamiętników, listów, kroniki, wspomnień. Istotę bowiem tego gatunku literackiego wyznacza podstawowy czynnik: skonstruowana specjalnie *ad usum* danego utworu fikcyjna postać narratora. Mistyfikacja może być przy tym całkiem jawna, ów narrator-gawędziarz może zostać w ten sposób sportretowany przez autora, że nikt ze słuchaczy-czytelników nie będzie miał wątpliwości co do jego literackiego rodowodu; klasycznym przykładem takiego potraktowania narratora może być *Colas Breugnon* Romain Rollanda. Kiedy indziej odwrotnie: narrator może się dyskretnie ukryć, napozór utożsamić się z autorem, stać się nieomal niewidocznym; tak Malewska opowiada o swojej genealogii w *Apokryfie rodzinnym*. To oczywiście dwie skrajności, a między nimi tysiąc wariantów pośrednich. Istotą rzeczy jest, że autor pozornie mówi we własnym imieniu, podstawiając na swe miejsce postać fikcyjną, swe *alter ego*, i konstruując swoją wizję świata przez pryzmat osoby opowiadającej.

W tworzeniu postaci narratora można o wiele więcej wnieść osobistych cech, czyli samego siebie, niż epik potrafi to uczynić budując swe — niby niezależnie odeń istniejące — postaci przedstawieniowe. Tym nie mniej również w gawędzie autor jest skrępowany, nie wolno mu wyłamać się ze stworzonego przezeń narratora, nie ma prawa włożyć w jego usta czegoś, co byłoby owemu narratorowi obce. W gawędzie więc stopień zlania się owych dwóch szczerości — autorskiej i artystycznej — jest większy niż w utworze epickim, nie jest jednak zupełny. Podobnie rzecz się

ma z twórczością liryczną: liryk tylko pozornie wyraża bezpośrednio stany wewnętrzne autora, w rzeczywistości są to myśli, odczucia, przeżycia zwierzającej się w wierszu postaci literackiej: kochanka Laury czy Maryli, Pielgrzyma, Farysa, albo innej stworzonej postaci poetyckiej, noszącej to samo nazwisko co Mickiewicz, Kasprowicz, Tuwim czy Gałczyński, ale skonstruowanej odpowiednio do danego utworu lirycznego. Oczywiście owa poetycka postać jest także autorem, ale nie tylko autorem. Jest ona również artystyczną rolą — inaczej też być nie może. Zapewne, zdarza się niekiedy, że liryk jest już tylko sobą, że bez reszty odrzuca fikcję literacką; czasami robi to na chwilę, jak Mickiewicz ze swoim „bo" w *Panu Tadeuszu,* albo — takie jest moje przekonanie — w wierszu *Polały się łzy...* Lecz nawet w tych — nielicznych stosunkowo wypadkach — liryk wykorzystuje inne swoje — również całej poezji — udania poetyckie, by pod ich maską przerwać zaklęty krąg iluzji artystycznej, będącej całą wielkością, ale i całą nędzą sztuki. W wypadkach tych jednak uprawia w gruncie rzeczy już nie lirykę, lecz składa ujęte w poetycką formę — wyznanie.

Wyznanie jest również pewnym gatunkiem literackim, ale gatunkiem całkiem odrębnego rodzaju. Jego najbardziej charakterystyczną cechę stanowi odrzucenie wszelkiego pośrednictwa pomiędzy autorem a czytelnikiem, zrzeczenie się fikcji i iluzji. Cena, jaką za ową bezpośredniość autor płaci jest niezmiernie wysoka: w ukazywaniu świata musi on zrezygnować z metafory, stanowiącej właściwy język sztuki. A metafora jest jedynym dostępnym sztuce środkiem uogólnienia jednorazowej i jednostkowej wizji, uogólnieniem przez analogię i przenośnię. Ona to właśnie sprawia, że wypowiedź utworu — nawet osobista, jak w liryce czy gawędzie — jest pozasubiektywna. Wyznanie zaś ze swej natury musi być subiektywne, niemetaforyczne (gdyż mówi „wprost", bez pośrednika), a chociaż jego przeznaczeniem jest również przekroczenie własnego egocentryzmu i przełamanie samotności, powiedzenie czegoś ważnego także innym, środki, którymi autor w wyznaniu rozporządza, są o wiele uboższe. Lecz wzamian za to może być ono szczere w zwyczajnym, ludzkim rozumieniu (czy odczuciu) tego słowa. Otóż zdarzają się takie organizacje pisarskie, dla których potrzeba owej bezpośredniej szczerości jest tak przemożna, że wyznanie staje się dla nich jedyną dostępną formą wyrażenia.

Wszystko, cośmy powyżej powiedzieli, nie oznacza, jakoby wyznanie leżało niejako na peryferiach literatury (choć może nie jest ono w ścisłym znaczeniu sztuką) i nie wymagało kunsztu pisarskiego. Różnica pomiędzy nim a innymi rodzajami literackimi po-

lega na tym, że rolę przedstawieniowych postaci w epice, czy fikcyjnej postaci narratora w gawędzie czy też liryce spełnia w wyznaniu możliwie wiernie odtworzona autentyczna sylwetka autora. Stąd jednak bynajmniej nie wynika, jakoby posiadała ona nieograniczoną wolność bezkształtu, czy też jakoby autor mógł sobie paplać, co mu ślina na język przyniesie, wywnętrzać się ze wszystkich swoich osobistych przeżyć. W ten sposób wyżywają się histerycy, nie pisarze. W wyznaniu autor — będąc sobą — staje się jednocześnie postacią literacką i w funkcji tej podlega wszystkim ograniczeniom, jakim w innym gatunkach podlegają postaci fikcyjne. Może więc mówić tylko to, co jest konieczne dla ukazywanego w odbiciu jego jaźni przedmiotu, i tylko w taki sposób, który owo subiektywne odbicie ukaże najbardziej pozasubiektywnie (to właśnie oznacza, że się jest „wychylonym ku innym"). Inaczej mówiąc, wyznanie również jest konstrukcją literacką, podlega więc tym wszystkim prawom, jakim podlega całe literackie pisarstwo.

Jakież więc elementy „konstruują" narratora w wyznaniu, skoro jest ono tylko autentycznym obrazem zwierzającego się autora? Przede wszystkim przedmiot, który się odbił w pewien specjalny (ważny nie tylko subiektywnie) sposób w świadomości, w odczuciach i percepcji autora. W przypadku Zofii Morstinowej widzieliśmy już, jak groza wojny ułożyła się w niej na kształt kabały, którą pisarka kładzie z zapisanych dawniej kart historii, jak zmienność historyczna ukazała jej nienaruszalność sztuki i w jaki sposób pisarka próbowała rozwiązywać zagadkę przemijania oraz trwania dzieł wytworzonych przez człowieka. Podobnie lektura Nowego Testamentu „w oparciu — jak to pisała w swej recenzji Hennelowa — o znajomość człowieka" stworzyła pewien obraz, który Morstinowa przekazała nam jako swoje przeżycie Ewangelii, a chociaż tematem wyznań była własna percepcja świętej księgi, w gruncie rzeczy chodziło o dotarcie wraz z czytelnikiem do realności zdarzeń sprzed dwóch tysięcy lat. W obu wypadkach autor podporządkowywał siebie przedmiotowi opowiadania, był przez ten przedmiot określony, a jego podmiotowość zależna była od funkcji, jaką miał on w opowiadaniu pełnić.

Ale zdarza się — i to jest klasyczny gatunek wyznania, bez żadnych ubocznych przymieszek, od jakich roi się przy ukazywaniu odbitego w jaźni przedmiotu z zewnątrz — że autor opowiada nam o sobie samym, że jego własna osoba stanowi przedmiot opowieści. Lecz i w tym wypadku nie przestaje on być postacią literacką, a wobec tego podlega nieuniknionym w każdej twórczości ograniczeniom. Traktuje bowiem w tym wypadku siebie

jako przykład, jako egzemplifikację jakiejś postawy, jakiejś sprawy czy funkcji, ukazuje siebie jako kogoś — jako mistyka, grzesznika, obywatela, ojca lub matkę, kochanka, dziecko czy człowieka starego, poszukiwacza czy zagubionego. W rezultacie następuje coś w rodzaju autorskiego rozszczepienia osobowości, gdyż ta sama osoba jest zarówno tym, co opowiada, jak i tym, o kim się opowiada. Opowiadający spogląda więc na przedmiot opowiadania — czyli na siebie — niejako z boku, jak to się mówi „z dystansu", i nie wolno mu ani przez chwilę stracić z oczu tej właśnie roli, którą jako swój własny model winien spełnić; naśladuje niejako malarza stwarzającego autoportret. Skoro zaś dopiero co mówiliśmy o roli — chociażby w znaczeniu funkcji — więc jakiś rudyment aktorstwa kryje się nawet w wyznaniu, jedynie element fikcji zostaje wyłączony. Owo zredukowane do nieodzownego minimum aktorstwo zawarte jest nie tylko w ograniczeniu siebie jako przedmiotu wyznania, (nikt nie jest tylko mistykiem, kochankiem czy dzieckiem), lecz również w znalezieniu sposobu ujęcia owego przedmiotu, a więc w czynniku formalnym, który ma umożliwić porozumienie się z czytelnikiem. A jeżeli powiedzieliśmy, że wyznanie jest rodzajem „pozaartystycznym", dotyczyło to jedynie braku owej metaforycznej iluzyjności, której istotnie każde wyznanie z natury swej jest pozbawione.

W tym „pozaartystycznym" pisarstwie mamy w literaturze dzieła wielkie, dzieła największe, jak wyznania Augustyna czy Pascala. Wartość utworu bowiem zależy nie od tego, do jakiego gatunku można go zaliczyć, lecz od tego, czym jego autor jest, co ma do powiedzenia i jak to powiedzieć potrafi. Nie ma bowiem wyższych i niższych rodzajów literackich, są tylko więksi i mniejsi pisarze.

8

Dokładna analiza pisarstwa Morstinowej, jak również jej własne deklaracje na ten temat świadczą zupełnie niedwuznacznie, że stanowi ona organizację twórczą, która nie jest w stanie mówić do czytelnika inaczej, jak tylko bezpośrednio. Taki jest rodzaj jej artystycznej szczerości, jej pisarski stosunek do człowieka i świata.

Pomijając działalność recenzencką i publicystyczną śmiało można powiedzieć, że cała twórczość Zofii Morstinowej stanowi jej wyznanie, czy zwierzenie. Widzieliśmy, że nawet kiedy autorka *Kalejdoskopu* pisze o poszczególnych pisarzach czy snuje swoje literackie wspomnienia, kiedy autorka *Kabały* rozprawia o historii lub sztuce, autorka zaś *Faktów i słów* — o postaciach

z Ewangelii, w gruncie rzeczy opowiada o własnym stosunku do opisywania ludzi czy zjawisk, o odczytaniu przez siebie książek, o swoim pojmowaniu niespodzianek losu, o najbardziej osobistysh przeżyciach, doznaniach, przemyśleniach. A przecież *Twoje i moje dzieciństwo, Dom* oraz *Patrzę i wspominam* są wyznaniem *sensu stricto,* tzn. mają za przedmiot osobę samej autorki.

Stwierdzenie powyższe bynajmniej nie oznacza, jakoby pisarkę interesowała tylko własna osoba, wszystko zaś, o czym nam w swoich książkach opowiada, stanowiło jedynie pretekst do ujawniania siebie. Dzieje się wręcz odwrotnie, a narcyzowate zapatrzenie we własny obraz, tak częste we współczesnej literaturze, jest Morstinowej całkiem obce. Pisarka bezustannie zdaje się być wychylona w stronę życia, jest nim zafascynowana, pełna zachwytu, niekiedy — jak w wypadku wojny — przerażona, o owym fascynującym życiu pisze i jemu pragnie dać świadectwo. Lecz skoro nie jest w stanie posłużyć się w ukazywaniu świata stworzoną do tego celu fikcją literacką, pozostaje jej tylko zwierzenie jako jedyna kanwa, na której może ukazać obraz życia, powiedzieć nam, w jaki sposób i jakim kształtem przyroda, dzieła sztuki, utwory literackie, przede wszystkim zaś ludzie przeszłości i dnia dzisiejszego przedstawiają się w jej doznaniach. Pragnąc ukazać świat, może ukazać tylko odbicie świata we własnej wrażliwości. Sama wie doskonale, że odbicie to jest zdeformowane jej osobowością, lecz tego rodzaju deformacja jest również fenomenem życia, daje mu w jakiś sposób świadectwo, jest cząstką rzeczywistości, może też być przydatne nie tylko jej, lecz również innym ludziom, czytelnikom. Szybkie wyczerpywanie się nakładów książek świadczy, że spodziewanie to zostaje zweryfikowane.

Właściwy debiut Morstinowej to nie *Róże pod śniegiem* (1930), ani wspomnienia z Jugosławii *Kamień i woda* (1937), lecz książka wydana tuż przed wojną, mało stosunkowo znana, gdyż przeznaczeniem jej było pójść na przemiał czy na spalenie w okresie okupacji: *Twoje i moje dzieciństwo.* Stała się wielka szkoda, że książka nie została po wojnie wznowiona, choć w pełni na to zasługiwała. Pisząc ją Morstinowa miała już doświadczenie literackie, niemałą samowiedzę autorską, opanowanie rzemiosła, toteż znalazła własny rodzaj, w którym mogła się wypowiedzieć i któremu nigdy się nie sprzeniewierzyła. Jest to wyznanie, a czytelnika musi uderzyć użyta w nim, rzadko w literaturze spotykana forma: książka pisana jest w drugiej osobie. Morstinowa sama mi kiedyś opowiadała, że wstydziła się owej drugiej osoby, wołała pisać „zwyczajnie", „jak to robią inni", a nie umiała, inaczej nie wychodziło. Oczywiście, że nie mogła inaczej, gdyż owa druga osoba nie sta-

nowi żadnej pogoni za oryginalnością, ani tym bardziej „dziwactwa", lecz jest dla danej rzeczy koniecznością, „ustawia" całą książkę i bez niej napisanie *Dzieciństwa* nie byłoby możliwe (oczywiście tego *Dzieciństwa*, tej książki). Owa uważana przez autorkę za dziwaczną forma stanowi w pewnym sensie namiastkę fikcji literackiej, bez czego nie dałoby się powiedzieć wszystkiego, z czego autorka pragnęła się nam zwierzyć.

Twoje i moje dzieciństwo jest intymną, osobistą rozmową autorki z małym jej synkiem. „Dla ciebie, synku, piszę tę książkę" — powiada na początku. Jest to rzecz jasna tylko chwyt formalny, bo przecież nie tak się mówi do małego brzdąca, w taki sposób można mówić tylko do dorosłego czytelnika. Lecz właśnie w tym chwycie, w tym formalnym kamuflażu, zawarta jest prawda zwierzenia: bo jest to w rzeczywistości wewnętrzny dialog matki, dialog matczynej miłości, rozmowa z samym sobą o przedmiocie miłości; tak przecież nieraz człowiek rozmawia „w sobie" z kochaną osobą i Morstinowa świetnie tę ludzką prawdę formalnie uchwyciła. Lecz żebyśmy nie mieli żadnej wątpliwości, zaraz po tej zwróconej w stronę dziecka inwokacji następuje poprawka: „Dla ciebie, i dla siebie (podkr. moje). Bo nie dla siebie pisać nie można — i nie trzeba". I dalsze, jakże charakterystyczne słowa: „Pisanie jest jak miłość i z egoizmu wyprane być nie może. Oparte na czym innym, jak na gorejącym egoizmie jest martwe. Świat, który ma się dźwignąć z papierowych kart, światem żywym być może tylko wtedy, jeżeli pisarz zobaczył go przez wąskie, a jednak najszersze w świecie, okno własnej duszy. ... I dlatego więcej dla siebie niż dla ciebie piszę tę książkę, o tobie i o sobie". Autorka mogłaby jeszcze dodać: bardziej o sobie niż o tobie, bardziej o swoim dzieciństwie niż o twoim. Czy to jedynie egocentryzm?

Nie!... „Bo — uzasadnia swoje stanowisko Morstinowa — gdybym patrząc w twoje dzieciństwo nie patrzyła w siebie, nie rozumiałabym ciebie". Oto postawa pisarska Morstinowej. I to nie tylko w tej pierwszej jej „prawdziwej" książce, lecz i we wszystkich, które po niej nastąpiły.

Nie mało spraw porusza Morstinowa w swym wyznaniu. „Patrząc w twoje, jakżeż mało ciekawe dzieciństwo, w twoją, jakżeż mało wyjątkową osóbkę, patrzę tym samym nie tylko w siebie, ale i w najgłębsze, najbardziej tajemnicze sprawy ludzkiej duszy. Patrzę w najbardziej trwożące zagadki, najbardziej rozdzierające tęsknoty nas wszystkich... ludzi". Żeby zaś móc to dojrzeć, pisarka stara się zobaczyć w kilkuletnim chłopczyku pełnego człowieka, zobaczyć go w procesie stawania się, uchwycić ten proces na gorąco. A gdy go wreszcie dostrzega, zdaje sobie sprawę, że jej synek, ten mały, ale pełny już w swych ledwie rozwijających się możliwoś-

ciach człowiek, właśnie dlatego, że jest kimś, wyodrębnia się w sobie i zamyka. I oto wyznanie kończy się znamiennymi słowami: „Widząc, że trwasz w swojej samotności, wróciłam w samotność moją... i trwam w niej niewymownie sama, ale zarazem niewymownie szczęśliwa, bo wiem i czuję, że obok mnie pracuje i czuwa samotność druga".

To jest wyznanie matki. Lecz mimowoli nasuwa się pytanie, czy nie jest ono również wyznaniem pisarskim, czy również nie kieruje się w stronę czytelnika. Przecież także do niego mówi autorka w owej drugiej osobie. I adresuje swe słowa jako prośbę i jako propozycję. Bo pisarz „musi być całym sobą podany ku innym, ku czytelnikom", jak cytowaliśmy z *Kalejdoskopu literackiego*.

Do spraw dzieciństwa Zofia Morstinowa będzie wracała jeszcze kilkakrotnie. Po wielu latach ten właśnie temat rozwinie w swoim *Domu*. Omawiając książkę w „Tygodniku Powszechnym" Jacek Susuł pisał, że ukazuje ona przeciętny dwór ziemiański sprzed pierwszej wojny światowej, dziś już przynależny do historii, i że książka Morstinowej historię ową chroni od zapomnienia. Tak też na pewno jest: *Dom* ukazuje i dwór, i klasę społeczną, która odeszła w przeszłość, i obyczaje od dawna już pachnące myszką, kulturę, która częściowo została zmyta przez dwie wojny, częściowo — przekształcona i przemieszana — wtopiła się w teraźniejszość, tak od owej nie zbyt znowu odległej przeszłości odmienną, tak kontrowersyjną i odcinającą się od wszelkiego dziedzictwa, że często nieświadomą tych wszystkich nici, które z przeszłością ją najściślej wiążą. Krytyk jednak zwrócił uwagę tylko na jedną, nazwijmy ją socjologiczno-historyczną, warstwę opowieści. Tymczasem autorce chyba najmniej o tę warstwę w składanym nam wyznaniu chodziło. Ziemiańskość rodzinnego domu — jeżeli potrafiłem prawidłowo książkę odczytać — jest dla autorki czymś co prawda ważnym, ale raczej akcydentalnym. Została opisana wiernie — z niewątpliwym sentymentem — bo taki był właśnie k o n k r e t życia Morstinowej, takie było środowisko, w którym się urodziła i z którego wyrosła. Ale równie dokładnie i chyba z takim samym pietyzmem opisałaby zagrodę chłopską, izbę robotniczą, mieszkanie urzędnika czy artysty, pełne falbanek i bibelocików pokoje drobnomieszczanina czy salony przemysłowca. Byle by to był d o m, miejsce formujące dzieciństwo i wczesną młodość, w którym wyrasta człowiek. W *Twoim i moim dzieciństwie* decydującego dla ludzkiej osobowości znaczenia d o m u pisarka jeszcze nie dostrzegła, d o m był rozbity tam na poszczególne elementy, nie stanowił całości, organizmu, niewzruszalnej jedności, teraz zaś o nim głównie chciała opowiedzieć. Dla siebie samej i dla innych,

zapewne również dla naszych, przeżywających niewątpliwie kryzys domu, wcale nie łatwych czasów.

Dla Morstinowej dom nie jest bynajmniej pojęciem abstrakcyjnym, to dotykalny konkret; kto tego konkretu nie uchwyci, nie potrafi w pełni zrozumieć siebie w okresie dojrzałości, to znaczy, kiedy ów dom rodzinny dlań przeminął. Dla każdego człowieka ów konkret jest odmienny, jego własny. Dom Zofii Morstinowej — czy raczej Zosi Starowieyskiej — był długim obrosłym piąterkami dworem, obfitym w przybudówki, zakamarki, skrytki, posiadającym werandę i kaplicę, zastawionym meblami, o ścianach obitych wewnątrz kolorową tapetą, od zewnątrz obrośniętych dzikim winem. Ów dwór nie istniał w izolacji, stanowił ośrodek majątku w podgórskim kraju — w ziemi krośnieńskiej — gdzie pośród uprawnych pól coraz gęściej widniały wieże górnicze, wydobywające z ziemi ropę naftową. Dom był więc osadzony mocno w miejscu i w czasie, w konkretnych warunkach gospodarczych, społecznych, politycznych, przedstawiał pewną formę kultury, stosował się do obowiązującego obyczaju, miał swoje określone poglądy, przesądy i wierzenia. Gdyż dom to byli bardziej ludzie, niż ziemia i budynki, to była rodzina, domownicy, służba, wychowawcy i nauczyciele, sąsiedztwo, nawet przygodni znajomi. Wszystko to stanowiło organiczną jedność i odrębność, posiadało własną indywidualność, różniło się od innych okolicznych dworów, chociaż związane było jak najściśjej z całokształtem ówczesnego życia i stosunków. W swej książce Morstinowa usiłuje odnaleźć siebie dzisiejszą w domu swego dzieciństwa, odnaleźć w sobie żywe ślady przeszłości. „Historia się przełamała — kończy swą drugą książkę o dzieciństwie — ale mimo to przetrwała i dalej snuje przed wiekami rozpoczętą nić. Wszystko, co jest tak bardzo nowe, jest zarazem dalszym ciągiem. I dlatego właśnie, gdy patrzymy w przeszłość, uczymy się teraźniejszości". Bo — jak zatytułowała pisarka ostatni rozdział książki — „dom trwa".

Chcąc napisać swe drugie wyznanie o dzieciństwie — o swoim dzieciństwie — Morstinowa szukała odpowiedniego ujęcia tego tematu, najbardziej przydatnej formy opowiadania. Zdawałoby się, że najprostsza byłaby forma zwykłego wspomnienia. A jednak coś ją hamowało. Zastosowała więc swoisty kamuflaż, ukrywając własną osobę pod imieniem Helenki i konsekwentnie przeinaczając wszystkie nazwy, imiona, nazwiska. Helenka oczywiście nie jest żadnym pośrednikiem pomiędzy autorką a czytelnikami, gdyż fikcyjne jest w niej tylko imię oraz nie zawsze zresztą zgrabny sposób pisania o niej jako o niezależnej od autorki postaci literackiej; tym razem oczywiście w trzeciej osobie. Jakież ten zabieg dał rezultaty? Moim zdaniem niejednolite. Widziane oczami Helenki obra-

zy dworu, okolicy, rozmaitych sytuacji życiowych, wychodzą znakomicie; starczy wspomnieć zieloną soczystość łąk w Baszówce albo żywiołową klęskę filujących lamp, a tego rodzaju opisów mamy mnóstwo. Opisy te nie są bynajmniej „pozaosobowe", w oderwany sposób „obiektywne", sentyment łączy się w nich z humorem, głębokie przywiązanie z ironią, czujemy osobisty stosunek autorki do przedstawionych zjawisk, zapominając rzecz jasna o Helence. W jeszcze większym stopniu dotyczy to ukazywanych w książce ludzi, domowników i wszystkich, którzy mieli z domem bliższe związki. Zwłaszcza plastycznie rysują się rodzice, państwo Władysławostwo; stosunek do nich nie jest bynajmniej obojętny, to ludzie niewątpliwie kochani, lecz jest to miłość sądząca, czasami pobłażliwa, dostrzegająca słabostki i skazy charakteru, niejednokrotnie ironiczna. Wiadomo, że dzieci kochając swych rodziców jednocześnie surowo ich sądzą. Lecz sąd, który odczytujemy w *Domu* nie jest sądem małej dziewczynki, to spojrzenie dojrzałej kobiety, patrzącej z życiowego dystansu. Dystans ten został w książce pogłębiony przez sposób pisania o rodzicach, jak gdyby o kimś obcym — o panu Władysławie i o pani Emilii. Autorka doskonale wykorzystała towarzyską konwencjonalność owego „pan" i „pani", skoro ich przedstawienie w opisie jest pozbawione śladu konwencjonalności, tak osobiste, że kamuflaż z miejsca zostaje ujawniony; nie mamy bowiem żadnej wątpliwości, że jest to własny stosunek do rodziców Zofii Morstinowej. Gorzej natomiast, gdy autorka każe nam patrzeć oczami Helenki. Pół biedy jeszcze, kiedy Helenka zastępuje autorkę w jej spojrzeniu na świat zewnętrzny, ale ilekroć Helenka ukazana jest od wewnątrz, jak normalnie widzimy siebie, konwencja traci swoją nośność. Raz po raz wyczuwamy sztuczność owej trzeciej osoby, tok opowiadania robi się nienaturalny, zdania przestają być jednoznaczne. Oczywiście cierpi na tym również warstwa stylistyczna utworu. Biorę pierwszy z brzegu przykład, wcale nie odosobniony. „Dla Helenki — opowiada autorka — była to kwestia żywotna i trudna. Chciała być porządna i nigdy jej to nie wychodziło. Nie jest nawet pewne, czy się poprawiła po owym strasznym przeżyciu z klockami". Ta bezosobowa relacja, że „nie jest nawet pewne", podana w czasie teraźniejszym (czyli w czasie pisania książki, wynika to z kontekstu) od razu ukazuje słabość przyjętej konwencji. Zupełnie bowiem nie rozumiemy, do kogo mamy odnieść owe słowa, kogo mają one wyrażać. Helenkę?... nieujawnionego narratora?... osobę Zofii Morstinowej?... (dlatego forma jest bezosobowa). W powieści zakłada się wszechwiedzę opowiadającego, który wie, jest pewny; wszelka niepewność przemienia się od razu w tajemniczość, chwyt tak częsty w powieści romantycznej, nie pogardzany przez po-

wieściopisarzy do dzisiaj. Ale powieść jest całkowitą fikcją literacką, pełną iluzją, godzimy się na nią z góry, nie zgłaszając sprzeciwu. Trochę inaczej rzecz przedstawia się w gawędzie: tam stopień wiedzy i pewności zależy od koncepcji gawędziarza, a wyrażone w tekście wątpliwości są *jego* wątpliwościami i czytelnik znowu się z tym godzi, nie grozi mu żadne nieporozumienie z autorem. *Dom* jednak nie jest ani powieścią, ani gawędą, nie tak jest przez autorkę traktowany, o co innego w opowiadaniu chodzi: dla czytelnika ma wartość autorskie wyznanie o d o m u, jako o czymś co w dorosłym człowieku trwa, co go do dziś formuje; zanurzenie się w autentyczną przeszłość dla zrozumienia realnie istniejącej teraźniejszości. Dlatego czytelnik chce być w każdej chwili świadomy, kto do niego mówi. Wyznający też oczywiście może czegoś nie być pewnym, ale musi to powiedzieć od siebie, inaczej wyrażona wątpliwość zawisa w próżni. Tymczasem przy założonej konwencji *Domu* owego „siebie" niby nie ma, jest Helenka. „Co nas obchodzi jakaś tam Helenka!" — gotowiśmy wykrzyknąć. Równie nienaturalnie brzmi w tym zdaniu powiedzenie o „strasznym" przeżyciu z klockami, znowu bowiem nie wiemy: czy to Helenka tak uważa (ale z narracji to bynajmniej nie wynika, czuje się w niej nutkę pobłażliwie-rozumiejąco-ironiczną dorosłego człowieka, który wie, że owo przeżycie aż tak straszne nie było, chociaż dziecku tak właśnie się przedstawiało), czy to nieujawniony autor, czy może trochę tak z powietrza? O ileż prościej i wyraziściej zabrzmiałoby to zdanie wypowiedziane w pierwszej osobie: „Chciałam być porządna i nigdy mi to nie wychodziło. Nie jestem nawet pewna, czy się poprawiłam po owym strasznym przeżyciu z klockami" — od razu wszystko jest dla nas jasne. A oto inny przykład: „I do dziś Helenka, która jest już starą kobietą, wyraźnie ma w uszach...". Owo wtrącone zdanie o starej kobiecie, nieodzowne w kontekście, a włożone niewiadomo w czyje usta, wyraźnie ukazuje, że autorka ze szkodą dla konstrukcji swej opowieści powiększyła fikcję literacką ponad absolutną konieczność i że nie może przy jej pomocy wypowiedzieć wszystkiego, o co jej samej chodzi. Nie chcę bynajmniej przez to twierdzić, że konwencja pierwszej osoby jest dla „Domu" absolutnie konieczna, mogłaby doskonale być osoba trzecia, mogła nawet autorka ukryć się pod imieniem Helenki, byle by fikcja została w wyznaniu w jaki sposób u j a w n i o n a, jak j a w n i e fikcyjna była rozmowa z synkiem w „Dzieciństwie". W *Domu* autorka wzniosła pomiędzy sobą a czytelnikiem przegrodę niejednoznacznie stosowanej konwencji, która utrudnia bezpośrednią percepcję; bo wprawdzie wiemy, że mowa jest nie o żadnej Helence, tylko o małej Zosi Starowieyskiej, jesteśmy jednak przez autorkę wciąż

zmuszani do udawania, jakobyśmy jej kamuflaż przyjmowali za dobrą monetę. Jest to jedyny zgrzyt w tej pięknej i mądrej książce, niewątpliwie jednej z najlepszych w bogatym dorobku Zofii Morstinowej.

Może się daję trochę ponosić fantazji, ale wydaje mi się, że *Dom* stanowi produkt kolizji wewnętrznej pomiędzy chęcią operowania mową pośrednią a koniecznością przemawiania wprost. Pod pozorami sielskiej opowieści da się wypatrzeć ślady pisarskiego dramatu. Lecz po tym wszystkim, co wykryłem z analizy tekstu, wcale nie byłem pewien, czy bez tej „gatunkowej skazy" książka nie byłaby gorsza. Z tymi wątpliwościami zwróciłem się do Morstinowej z bezpośrednim pytaniem, czemu tak właśnie *Dom* ujęła. Rasowy krytyk z pewnością nie pozwoliłby sobie na tego rodzaju uzupełnianie swoich wniosków, ale ja wcale nie roszczę pretensji do uprawiania krytyki, próbuję po prostu coś zrozumieć z pasjonującej mnie tajemnicy procesu twórczego w literaturze. Autorka *Domu* odpowiedziała mi bez chwili wahania.

„Inaczej go napisać nie miałam możliwości" — oświadczyła. Dlaczego?... I oto okazało się raz jeszcze, że wolno nam krytykować napisane utwory literackie, lecz lepiej pisarzy nie pouczać. Zbyt wiele kryje się w procesie twórczym niewiadomych, by równanie dało się bezbłędnie rozwiązać. W omawianym przypadku trudność sięgała w sam rdzeń przedstawianego czytelnikom tematu. Pisarka chciała ukazać dom, swój dom, musiała więc przede wszystkim pisać o rodzicach. Pisać z dystansu, z odległości, z owym kochająco-sądzącym ich spojrzeniem, jednocześnie jako o ludziach obcych i najbliższych. Chciała im oddać sprawiedliwość, to znaczy ukazać, jacy byli naprawdę, bez żadnego szminkowania. Dało się tak przedstawić „pana Władysława" oraz „panią Emilię", natomiast było dla niej zupełnie wykluczone pisanie o nich w taki sposób jako o swoim ojcu, swojej matce. Ta niemożliwość tkwi w osobowości Zofii Morstinowej, w istocie jej stosunku do rodziców, do ich pamięci. Może ktoś inny by potrafił, ona nie, a przecież to ona nam składa wyznanie o swym domu. Wynika stąd, że bez owej „skazy gatunkowej" *Dom* w ogóle by nie powstał albo zostałby przez działające w Morstinowej hamulce gruntownie sfałszowany. Ów — może w nienajlepszym gatunku — kamuflaż umożliwił napisanie bardzo dobrej książki.

I kiedy się tak nad tym wszystkim zastanawiam, nasuwa mi się podejrzenie, że gdyby pisarze zaczęli słuchać wszystkich pouczeń i wszystkich mądrych rad, każdego redaktora i adiustatora, krytyka i literackiego doradcy, tych przenikających w każdą napisaną rzecz wyższych inteligencji, które pragną książek idealnych, nie skażonych ułomnością czy uchybieniem, gdyby przestali się

kierować swoją własną intuicją, często nie najdoskonalszym wyczuciem, gdyby ulegli paraliżującemu lękowi przed zabłądzeniem na manowce złego smaku czy banału („to było już powiedziane"), nie potrafiliby w ogóle napisać żadnej książki. Ani złej, ani dobrej — żadnej! Tak podejrzewam. Nie wolno?...

Całe szczęście, że Zofia Morstinowa nie bardzo liczy się z pouczeniami.

9

Jeżeli ów nieco sztuczny (choć konieczny) kamuflaż *Domu* stanowił mimo wszystko pewną „skazę", pisarka jej nie popełniła w ostatniej swojej książce, samym tytułem ukazującej charakter składanego wyznania: *Patrzę i wspominam*. Teraz już pisze całkiem niedwuznacznie: ja. Wprawdzie i dawniej niejednokrotnie używała pierwszej osoby, ale tylko w wypadkach, gdy przedmiot, który nam przedstawiała, znajdował się poza nią, gdy była mowa o Italii czy o Jugosławii, o książkach i pisarzach, o Matce Boskiej czy historii. We wszystkich tych wypadkach musiała od czasu do czasu ujawnić ów ekran czy zwierciadło, na którym odbijał się obraz świata, powiedzieć zdecydowanie, że to jest jej wizja, nie roszcząca pretensji do obiektywności. W *Dzieciństwie* również z konieczności występuje ja, skoro to dialog, skoro druga osoba, skoro matka obcuje z synem. Lecz właśnie *Dom* stanowił wyśmienity przykład niechęci przed zbytnim ujawnieniem się wobec czytelnika, bez maski, bez udania. W *Patrzę i wspominam* pisarka mówi „ja" już bez żadnego skrępowania, całkiem po prostu, jakby głęboko przekonana, że teraz ma do tego prawo.

Starałem się odnaleźć w książce motywację, która umożliwiła Morstinowej przyjęcie tej najnaturalniejszej formy literackiego wyznania. I sądzę, że sprawił to sam temat. Książka całkowicie jest poświęcona problemowi starości, stanowiącemu jakby *pendant* do poprzednich wyznań o dzieciństwie. „Jestem stara" — konstatuje Morstinowa w pierwszych zdaniach swoich zwierzeń i wyznaje, że fakt ten ją zaskoczył. Mimo że tyle dane jej było przeżyć, mimo że o nadchodzącej starości niby wiedziała, skoro została w końcu „do tej smutnej konstatacji zmuszona", nie może się z nią pogodzić, nie jest w stanie w ów „smutny fakt" uwierzyć, musi się doń niejako zaadaptować, znaleźć do niego stosunek. Okazuje się, że człowiek nie jest do swej starości przygotowany, że spada nań ona niespodzianie, mimo że niby nadciągała z wolna, a jej objawy dawały się od lat zaobserwować. Lecz oto przyszło „stojące nad światem upalne słoneczne lato" i nagle zjawia się świadomość, że weszło się w ostatni okres życia. Człowiek staje

naraz bezradny przed samym sobą, przed swym ubiegłym życiem, swoim podeszłym wiekiem, musi coś z tym uczynić, a nie wie co, nie umie się w tej nowej nieznanej roli odnaleźć, więc zachowuje się jak ktoś, kto myślał o sobie, że doskonale pływa, aż nagle rzucony na głęboką wodę, czuje, że mu nie starcza sił, a wyśmienicie opanowane dawniej ruchy zawodzą. Bo wprawdzie jest już stary, ale nie bardzo wie, czym jest starość.

Wydaje mi się, że właśnie owo zaskoczenie, owa niewiedza, dała od razu Morstinowej potrzebny dystans wobec przedmiotu, to znaczy wobec siebie jako osoby starej. Osoba ta wydaje się nieznana, właściwie obca. Bo jeśli chodzi o sferę pragnień, tęsknot, dążeń, nic się właściwie nie zmieniło, różnicy prawie nie ma, starość przypomina o sobie niejako z zewnątrz, jako duszności, kołatanie serca, brak sił, konieczność rezygnacji z mnóstwa rzeczy, które zdawały się stanowić istotny składnik życia. Toteż się patrzy w swoją starość jakby z daleka, wciąż z perspektywy młodych lat. W recenzji w „Tygodniku Powszechnym" napisałem, że autorka *Patrzę i wspominam* wobec swej bohaterki — czyli wobec samej siebie — wydaje się bezlitosna. Ten naturalny, wynikający z samego tematu dystans, dał możność odrzucenia nawet cienia fikcji literackiej, opowiadania o sobie wprost, jak opowiada się o kimś na zewnątrz, wszelki kamuflaż był zbyteczny, potrzebna była jedynie zwyczajna szczerość ludzka, żeby ujawnić niejako poza sobą jedną z zagadek życia, sięgnąć w nią tak głęboko, że zwykle tylko przy pomocy dalekiej metafory literackiej udaje się rejonów tych dosięgnąć.

Ta możliwość bezpośredniego wyznania, nie wymagająca już żadnych chwytów ani formalnych ujęć, wpływa na cały bieg narracji, na kompozycję całości. Książka nie została rozczłonkowana na rozdziały czy części, płynie równym nurtem jak rzeka, a nieliczne graficzne przerywniki spełniają w niej niemal taką rolę, jak odetchnięcie przy opowiadaniu. Autorkę obowiązywało tylko dokonanie wyboru z ogromu materiału — spostrzeżeń, wspomnień, przeżyć — by wejście człowieka w starość ukazać w całej ostrości. Obowiązywała również rzecz jasna dyscyplina pisarska, która nie pozwoliłaby wpaść w rozczulanie się nad sobą, zatracić perspektywę, odejść od zadziwionego zaskoczenia.

Tej dyscyplinie pisarskiej moim zdaniem Morstinowa się sprzeniewierza, kiedy zaczynać snuć refleksje nad lepszym rozwiązaniem różnych trudności życia (w młodości i starości), kiedy poucza, komentuje i nad wyznanie przekłada publicystykę. Może w tym zawiniła autorska niecierpliwość, a może brak zaufania w wartość samego tylko ukazania. Jej uwagi są zwykle trafne, oparte na ogromnym doświadczeniu, słuszne, praktyczne, mądre, zapewne

wielu ludziom się przydadzą i pomogą, a jednak... — niszczą czystość gatunku, szkodzą. Nie chodzi mi bynajmniej o purystyczne przestrzeganie nieskazitelności formalnej — to bzdura! — myślę po prostu, że ukazanie rzeczy jest zawsze skuteczniejsze niż komentarz, niż słowa. Czytelnik pragnąłby jednego: wraz ze składającą swe wyznanie pisarką przeżyć jej oraz swoją starość; tę swoją może jeszcze daleką, której kto wie czy człowiek doczeka. A jednak chciałby ją zobaczyć, nie zostać przez nią zaskoczonym, ta sprawa ma dla niego wagę. Tymczasem owe mądre refleksje rozwadniają zwierzenie, czynią zeń jakby podpórkę czy ilustrację pouczeń i uogólnień.

Przesadzam!... Bo wyznanie pisarskie jest w książce tak przemożne, tak prawdziwe i wołające głosem takiej skargi, że ono ponad wszystkim dominuje. Po wielu napisanych i wydanych książkach Zofia Morstinowa raz jeszcze ukazała czytelnikowi obraz życia, tak jak je widzi i odbiera, nie narzucając siebie, lecz służąc sobą, bez reszty im się ofiarując. Czyż nie spełniła przez to najwyższego przykazania pisarskiego wobec świata i ludzi? A także wobec samej siebie?

Czegóż więcej prawdziwy pisarz mógłby pragnąć?... — przecież w tym właśnie jego miara. Gdyby ktoś mnie zapytał, jak wysoko — czy nisko — stoi Zofia Morstinowa na drabinie pisarskiej, doprawdy nie wiedziałbym, co powiedzieć. Każdy jest sobą, a wszelkie porównania są śmieszne. Natomiast tego, co napisałem o spełnieniu zadania, jestem pewny. Przez cały czas mówiliśmy o wymierzaniu przez pisarza sprawiedliwości światu. Ale on nie jest ze świata wyłączony, stanowi jego cząstkę. Czas więc, żeby i pisarzowi wymierzyć sprawiedliwość, ona się mu należy.

Antoni Gołubiew

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

MODLITWA I KONTEMPLACJA

Nowe studium Hansa Ursa von Balthasara p. t. *Modlitwa i kontemplacja* (wyd. „Znak", Kraków 1965) przy pierwszym obcowaniu olśniewa sposobem ujęcia i głębią swego tematu. Jego twórca, wybitny teolog szwajcarski, jest autorem trylogii patrologicznej, której część pierwsza dotyczy doktryny Orygenesa, druga — św. Grzegorza z Nyssy, a trzecia — pod znamiennym tytułem *Liturgie cosmique* — doktryny św. Maksyma Wyznawcy. O obecnym dziele Balthasara napisał ks. Louis Bouyer m. in.: *Ta książka ma siłę, bogactwo, często piękno wprost niezrównane... Może jest to najlepsza książka o modlitwie od jakichś trzystu lat...*

Jeżeli redakcja „Znaku" zwróciła się do teologa prawosławnego z prośbą o recenzję tej książki, to na pewno nie z tego powodu, by nie było bardziej kompetentnego recenzenta wśród polskich teologów rzymskokatolickich. Być może chodziło tu o pewien „eksperyment", o chęć dowiedzenia się, w jaki sposób bogactwo tej książki zostanie odebrane w innej skali percepcji, w odczuciu ukształtowanym odmienną tradycją zarówno teologiczną, jak i kontemplacyjną. Tak przynajmniej zrozumiałem swoje zadanie. Z tym większą chęcią podjąłem się napisania tego artykułu, że będąc zafascynowany wspawniałym studium o Maksymie Wyznawcy spodziewałem się wielu współbrzmiących akcentów. Z pewnością się nie pomyliłem, mimo pewnej rezerwy, którą jestem zmuszony zachować co do niektórych wywodów książki. Ale zaczynam od strony pozytywnej.

Nie można nie przyznać, że książka jest pod każdym względem wybitna. Może tytuł jest niezupełnie dokładny. Nie jest to studium o modlitwie. Raczej o kontemplacji. Według spisu treści książka dzieli się na trzy części. Pierwsza zatytułowana jest: „Akt kontemplacji"; druga: „Przedmiot kontemplacji"; trzecia: „Rozpiętość kontemplacji". Żaden z rozdziałów nie mówi osobno o modlitwie. Wszystkie o kontemplacji. Modlitwę traktuje się jako nieodłączny czynnik kontemplacji. Jako wstęp do niej. Próżno byśmy szukali w książce większej ilości wskazań na temat metod dobrej modlitwy. Modlitwa jest włączona w ogólny proces

kontemplacji. Za to materiał dotyczący kontemplacji jest tak obfity, że nie sposób streścić go, czy zanalizować w naszym artykule.

Jest rzeczą znamienną, że całą inicjatywę w modlitwie, czy kontemplacji autor zostawia Bogu. To On zwraca się do nas, nie my do Niego. Naszą rzeczą jest tylko podjąć Bożą inicjatywę, dać na nią swą odpowiedź. Autor na przestrzeni całego studium żongluje dwojakim pojęciem „Słowa", pisanego z dużej lub malej litery. To Bóg przemawia do nas jako Słowo Wcielone ze zdarzeń ewangelicznych, albo z kart Biblii, albo wreszcie z wszechświata jako „słowo rozsiane" wszędzie, jako „głosy i szepty natury", słyszane w „wielkich i małych rzeczach", „mowa kwiatów i zwierząt, słowa niewypowiedzianej piękności, i obezwładniającego przerażenia...". Mimo woli przypomina się piękny passus z Bierdiajewa o kosmicznym Kościele, w którym „rośnie trawa i kwitną kwiaty", gdyż „Kościół to uchrystusowiony kosmos. Do kosmosu wszedł Chrystus i wszystko się przemieniło w kosmosie... przezwyciężony chaos to piękno. Dlatego Kościół może być określony jako prawdziwe egzystencjalne piękno. Wszelkie osiągnięte piękno może być określone jako ukościelnienie kosmosu" [1]. Niewątpliwie czuje się w tym wspólne źródło patrystyki wschodniej, choćby idea procesu kosmicznego jako wspólnej „liturgii" wszystkich Mocy Niebieskich, jako *Trisagion* na cześć Wszechmogącego (Maksym Wyznawca). Idąc jeszcze dalej w rodowodzie tym natrafiamy na chrystocentryzm Pawłowy, gdzie w Chrystusie jako w ognisku skupione są wszystkie Moce Wszechświata: „Wszystko stworzone zostało dla Niego i przez Niego, On stoi na czele wszystkiego i wszystko ma w nim swój byt... Bo spodobało się Bogu, aby wszelka pełnia w nim zamieszkała" (Kol 1, 14—20).

Ten chrystocentryzm charakterystyczny jest dla całego studium Balthasara. W chrystocentryzmie widzi on rozwiązanie wszystkich względności historii. Skoro Chrystus wszedł raz do historii w określonym miejscu i czasie i przemawiał do ludzi ich relatywnym językiem w ich relatywnych pojęciach, bo innych nie byliby zdolni rozumieć, to chcąc zachować z Nim kontakt jesteśmy skazani na akceptację całej relatywności historii, a w niej „różnych aspektów Kościoła..., dogmatów, instytucji, definicji i paragrafów", co może stanowić „dla modlącego się drut kolczasty, poprzez który mu trudno dojść do Boga". Tak w nieco sztuczny sposób przy pomocy relatywizmu historii godzi wybitny teolog wspaniałość kosmicznej wizji pełni Kościoła z absolutyzowaniem relatywnych instytucji. Być może w tym ugięciu się wobec dyscypliny „instytucji" i „paragrafów" należy widzieć wpływ obcowania z codziennymi wymogami zgromadzenia, do którego Autor należy, podobnie jak tylko z trudem przy pomocy tegoż historyzmu wymagającego konkretu daje się pogodzić

---

[1] N. Bierdiajew *Filozofija svobodnago ducha*.

wyraźna sympatia dla platonizmu z metodami kontemplacyjnymi Ignacego Loyoli.

Ale w ogólnej wizji antropologicznej Autor szczególnie podkreśla wolność, której źródłem jest zakorzenienie ludzkiej jaźni w odwiecznym Słowie Bożym, które „głębiej we mnie istnieje, niż ja sam, jest rozumniejsze od mego rozumu, także akt posłuszeństwa wierze jest dla mego rozumu najrozumniejszym". Bez niego „posłuszeństwo byłoby niewolą, byłoby tym, co Kant nazywa heteronomią". Tymczasem człowiek jest wolny, ale wolność jest tylko w miłości, bo Boskie „Ty" jest w moim „ja" „jako »Ja« absolutne", jest „bardziej wewnątrz mnie niż ja sam". Świadomości wolności nie wolno tłumić. To są myśli niesłychanie współbrzmiące ze wschodnim chrześcijaństwem.

Z ontycznego zakorzenienia w Bogu wynika ogromna intymność kontemplacji. „O tym, czym jesteśmy naprawdę, On tylko może nam powiedzieć. To imię własne (...) jest prawdziwą ideą człowieka; jest to właściwie »ja« będące w Bogu (...) przyznane wierzącemu mocą (...) odkupienia"... Czytając, jakby się słyszało wywody Pseudo-Dionizego, tak bliskie myśli wschodniej [2]. Lecz jest w tym także personalizm dziś tak rozpowszechniony w myśli zachodniej. „Bóg się zwraca (do człowieka) zawsze jako do kogoś niepowtarzalnego (...) i podaje mu tę szczegółową prawdę wyrażającą jego wyłączny, historyczny stosunek (...) historię przymierza między Bogiem a tym właśnie człowiekiem, którym obecnie jestem wyłącznie ja". Jest to już prawie protestancki indywidualizm. Ale Balthasar go zatapia w kolektywizmie Kościoła, pojętego nie tylko instytucjonalnie, ale jako wspólnota mistyczna, dla której dawane są wszelkie dary indywidualne i w której się odbywa wszelka kontemplacja, choćby mająca miejsce w największym odosobnieniu. W ujęciu tym wszelkie akty kontemplacji są właściwie jedną kontemplacją, którą kontempluje Kościół. Kościół zaś jest jeden, podobnie jak jeden jest Chrystus dla całego świata, jak jedna jest Oblubienica, ponieważ „miłości się nie dzieli".

Może nieściśle napisałem na początku, że książka Balthasara nie jest erudycyjna, ponieważ — w przeciwieństwie do studium o Maksymie Wyznawcy — miałem na uwadze głównie jej wymiar w głąb, a nie wymiar wszerz. Ale nie sposób nie podkreślić jej obfitych źródeł, których Balthasar nie wymienia, lecz które wszędzie są wyczuwalne. Są to z pewnością medytacje zakonne, utkane wszędzie świadomie lub bezwiednie z obfitych reminiscencji jak miód zebrany z wielu kwiatów. Z myślicieli ostatniej doby dadzą się wyczuć wątki również wielu autorów niekatolickich, być może tkwiące w podświadomości znakomitego erudyty, a zaczerpnięte z Bierdiajewa, Bułgakowa, Bultmanna (z tego ostatniego zwłaszcza doktryna zbawczego sądu, w którym dopiero do-

[2] Por. O. S. Bułgakov *Filozofija imieni*.

chodzi do swej pełni człowieczeństwo, co zamiast formuły kartezjańskiej daje: *judicor, ergo sum*). Z autorów zaś starożytnych w grę wchodzi całe bogactwo patrystyki, a przede wszystkim Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Augustyn, Chryzostom, Pseudo-Dionizy.

Ale ta właśnie różnorodność, przejawiająca się jakby bezwiednie pod górną warstwą książki i stanowiąca jej niewątpliwe bogactwo, z drugiej strony stanowi jej poważne zagrożenie jako całości. Być może nie od razu to się widzi. Takiej książki nie można przeczytać od razu. I nie w jednym rzucie na pewno ona powstała, będąc raczej zbiorem różnorodnych medytacji. Widocznie w różnych okresach różne wpływy działały na Autora. Stąd daje się wyczuć nieharmonizowane i nieraz przeciwstawne tendencje. Tak na przykład mamy piękny passus godny Jana Chryzostoma, w którym Kościół nazwany jest „miejscem, w którym niebo i ziemia się schodzą (...) punktem kontaktu (...) w którym ziemia staje się niebem (...) w członkach, którzy już zmartwychwstali, a niebo staje się ziemią w sakramentach, w nauce kościoła (...) ale także we wszystkich duszach, które (...) uczestniczą w rzeczywistości niebieskiej". Zwracam uwagę, że mówiąc o „członkach, którzy już zmartwychwstali", Autor w myśl starożytnej (od II wieku) doktryny, według której Męczennicy i Dziewice zmartwychwstają od razu (przykład: Matka Jezusa, najstarszy kult Męczenników czczony jako „pierwociny" w Królestwie Bożym) znajduje się w ramach pojęć dziś zwanych „eschatologią spełnioną", której później zdaje się zaprzeczać. Idąc po tej linii szukania nieba na ziemi, znanej Chryzostomowi, Maksym Wyznawca twierdzi, że paruzja nie jest nagłą irrupcją czegoś nowego, lecz coraz głębszym odczuciem zawsze obecnej wieczności, aktualizującym się w doskonałych, a zasłoniętym jeszcze w przeżyciu początkujących.

Lecz w Balthasarze zwycięża trzeźwy umysł człowieka Zachodu i w innym miejscu swej książki przestrzega przed niebezpieczeństwem „sakralizowania czynności ziemskich" i „świeckiej kultury", dla których w myśl Autora nie może być miejsca „wśród czynników budujących Królestwo Boże". Chciałoby się zapytać, dlaczego? Tu jest zasadnicza sprzeczność z mistycznym odczuciem Wschodu, dla którego słowo „kultura" pochodzi od kultu, a oba pojęcia wywodzą się z pierwotnego przykazania „kultywowania" Edenu [3].

Już w związku z II Soborem Watykańskim zauważono tak ze strony katolickiej (Dom Rousseau), jak i prawosławnej (Evdokimov), że stosunek tych obu Kościołów do wartości ziemskich jest niejednakowy i w związku z tym dyskusja nad Schematem XIII wydaje się prawosławnym trochę nie na temat: prawosławni chcieliby widzieć świat p r z e m i e n i o n y m (nie na próżno „Przemienienie" stoi w centrum mistyki prawosławnej), jak to ma wyraz w palamizmie, którego zresztą nie docenia wcale Autor,

---

[3] Por. P. Evdokimov *Prawosławie*, s. 92.

jak i większość badaczy zachodnich), katolicy zaś szukają *modus vivendi* w tym, co jest w świecie nie przemienionym, nie podejrzewając nawet możliwości i konieczności jego przemiany w świetle już możliwej paruzji. Dla Bierdiajewa wszelka twórczość ma charakter sakralny jako przejaw Ducha Świętego. Artysta zbawia się nie przez to, że niezależnie od twórczości artystycznej praktykuje cnotę, lecz właśnie przez swą twórczość artystyczną, która jest jego cnotą (stary ideał grecki *kalokagatia*). Dla Bułgakowa „śpiew" Aniołów symbolizuje wszelki czynnik piękna we wszechświecie. Alosza w *Braciach Karamazowych* na zlecenie Starca Zosimy całuje ziemię (Bernadetta czyni to także). Zresztą walka o sakralne znaczenie kultury na Wschodzie tkwiła już u podłoża walki z ikonoklazmem, po zwycięstwie nad którym dopiero nastąpił tak zwany „Tryumf Ortodoksji" jako pełnia liturgicznego piękna. Tymczasem Balthasar przestrzega, by człowiek „nie upajał się liturgią", „jak gdyby w niej znajdował zapowiedź wiecznej szczęśliwości". Tak właśnie liturgię pojmuje Wschód. U Balthasara jest to tym dziwniejsze, że w swej dawniejszej publikacji ze szczerym podziwem przedstawił idee Maksyma Wyznawcy, którego wpływy dały się wyczuć i w tej książce w przytoczonym przeze mnie ustępie o „mowie kwiatów". A więc ciąg medytacji Balthasara nie jest czymś jednolitym.

Pośród tych medytacji istnieją miejsca o zabarwieniu eschatologicznym w duchu tego, co się nazywa „eschatologią zrealizowaną" we współczesnym protestantyzmie (Bultmann, Culmann, z prawosławnych teologów — Schmemann, Evdokimov). Tym większe więc musi budzić zastrzeżenie teza o swoistym *nihil novi* w pozycji Kościoła w historii. „W czasach, w których Kościół żyje, a które są „kresem czasów" nie może się zdarzyć nic „nowego" z punktu widzenia historii zbawienia". W związku z tym modlący się człowiek „musi się zwrócić do przeszłości" i to powiedziane jest po stwierdzeniu, że „nasze przebywanie w kościele... jest czasem oczekiwania na „paruzję". Można pytać, jak należy oczekiwać na coś będąc zwróconym do przeszłości. Ale Duch Święty — według Balthasara — czerpie także z przeszłości. Ta teza znajduje się w jaskrawej sprzeczności ze stwierdzeniem choćby o. Teilharda de Chardin, według którego — w myśl jego monistycznej teorii — wszelka przeszłość jest czymś materialnym (jako krystalizacja ducha), a tylko przyszłość jest duchową potencją materii. A generalna teza Tillicha, że Chrystus jest synonimem nowego eonu, wiecznym źródłem nowości, która nigdy się nie starzeje! Ale przede wszystkim w sprzeczności z perspektywą Balthasara stoi Apokalipsa w zapewnieniu, że „pierwsze rzeczy... przeminęły... Oto czynię wszystkie rzeczy nowe" (21, 4—5). Tego z pewnością nie należy rozumieć jako jakiegoś „granicznego" pojęcia, nigdy nie osiągalnej przyszłości. „W ujęciu prawosławnym — pisze Evdokimov — upadek, wcielenie i paruzja nie są jedynie wtargnięciem elementu niebieskiego, lecz wypadkami wewnętrznymi, które są znakiem p r z e j ś c i a (Paschy)

natury ludzkiej do stanu innego, który już jest w tajemniczy sposób obecny i czynny w historii: ...Jest to wielkie i ponowne odkrycie eschatologii w naszych czasach, tak bardzo zapomnianej w historii, a jednak potencjalnie tkwiącej w myśli patrystycznej".[4] Szkoda, że wybitny patrolog zachodni pozostał w ramach dawnej perspektywy, w myśl której zdarzenie eschatologiczne pozostaje jakimś *deus ex machina* zakończenia historii.

„Baczność wymaganą w czasie oczekiwania" Balthasar łączy z modlitwą, „która eschatologii nie pogrąża w mistycyzmie, ani też służby oczekiwania... nie zatapia w przedsmaku radości kościoła w niebie..." Dziwna teza, zwłaszcza dla prawosławnego przeżycia Kościoła, które jest pełne przedsmaku niebiańskiej radości! Jeszcze dziwniejszy jest lęk przed „mistyczną kontemplacją" niezależną od czasu, w której by się człowiek pogrążył w wiecznej teraźniejszości. Ta kontemplacja straciłaby... sens wiary i zastąpiłaby go „widzeniem". Właśnie do tego dąży wschodnia postawa kontemplacyjna. Dla Balthasara Kościół pogrążony w mistycyzmie „teraz" przestałby oczekiwać w przyszłości. Ale jaki jest sens oczekiwania, które nigdy nie ma się stać teraźniejszością? W tej sytuacji przy całym bogactwie treści kontemplacyjnych moglibyśmy się znaleźć w sytuacji tych, o których mówi słynna zwrotka z wiersza Leśmiana p. t. *Ich oblicza*

A są jeszcze i tacy, którzy w noc i słotę
Nie dobrej, lecz najlepszej czekając Nowiny,
Wykrzesali z dusz głębi skry dziwne i złote,
Oprócz owej najzłotszej, naprawdę jedynej!

lub jeszcze gorzej: całą eschatologię chrześcijańską można byłoby zilustrować dramatem *Czekając na Godota.*

Jest to punkt, w którym świadomość ugruntowana w innej tradycji, musi powiedzieć stanowczo: „Nie" Autorowi *Modlitwy i kontemplacji.* Sam Autor zresztą przyznaje, że „nie zawsze jest łatwo włączyć aspekt eschatologiczny w duchowość kontemplacji". Nie przeszkadza to jednak, że książka po przeczytaniu zostawia w pamięci obficie nie tylko „skry dziwne i złote", które olśniewają, lecz zdaje się być bliska „Najlepszej Nowiny" której w decydującym punkcie wyraźnie nie dosięga. Nie może przezwyciężyć kategorii czasu, tak jak uwzględniając tylko normalną rolę zmysłów i wyobraźni nie może znaleźć miejsca dla wizji eschatologicznej (do której przygotowuje na przykład wschodnią świadomość ikona). Już starotestamentowy „Szabat" był przezwyciężeniem kategorii czasu, tak jak „Świątynia" była sakralizacją kosmicznej przestrzeni[5].

W każdym razie książka Balthasara skłania do rozważań, budząc po-

---

[4] Tamże, s. 317.

[5] Na ten temat por. wspaniałe studium Danielou, *Bible et liturgie.*

dziw lub sprzeciw, lecz nie czyta się jej obojętnie. Będąc w całości oparta o teksty Pisma Świętego, którymi Autor oddycha i żyje (z taką spontanicznością mu płyną spod pióra!), mimo pewnych zacieśnień, tchnie duchem jakiegoś uniwersalizmu, który zawsze daje obycie z Pismem Świętym w duchu głębokiej wiary, jaka cechuje to dzieło. Bogata jego treść nie daje się wyczerpać w artykule, który jest tylko próbą zwrócenia uwagi na kilka zagadnień ważnych dla kogoś patrzącego pod nieco innym kątem widzenia niż Autor wydanej ostatnio publikacji „Znaku".

Ks. Jerzy Klinger

AKTUALNOŚĆ OJCÓW KOŚCIOŁA PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

NA MARGINESIE *ANTOLOGII PATRYSTYCZNEJ*

Po raz pierwszy w Polsce ukazała się obszerna antologia pism Ojców Kościoła *. Wydanie tej książki wiernie oddaje ducha naszej epoki, żądnej autentycznych świadectw o przeszłości, aby przyczynić się do rozwoju w właściwym kierunku od dawna posiadanych lecz zapoznanych wartości. Ojcowie Kościoła są to pisarze chrześcijańscy, którzy w pierwszych wiekach — to znaczy do połowy VIII w. — najbardziej przyczynili się do zgłębienia tajemnic Objawienia i tym samym zasłużyli na miano „ojców naszej wiary". Cechuje ich świętość życia i prawowierność nauki, a Kościół uznał ich za autentycznych przedstawicieli swojej myśli na przestrzeni wieków.

OJCOWIE SOBORU A OJCOWIE KOŚCIOŁA

Zanim przeanalizujemy zawartość dzieła ojca Bobera, zanim uwydatnimy jego walory i zastanowimy się nad nieuniknionymi jego brakami, nie będzie bezcelowe podkreślenie aktualności Ojców. Drugą połowę XX-go wieku cechuje wznowienie zainteresowania się źródłami wszelkiej wiedzy i kultury, szczególnie kultur narodowych. Nic też dziwnego, że społeczności chrześcijańskie zwróciły się do źródeł swojej własnej kultury religijnej. Szczególnie ostatni Sobór dał dowód takiej odnowy na całym świecie. Nie tylko reforma liturgiczna sięga do starożytnych wzorów po to, by w duchu pierwszych gmin chrześcijańskich wykazać większy stosunek dla oryginalnych walorów różnych narodów, ale sama teologia soborowa obaliła zbyt sztywne ramy sztucznych systemów myślenia, by zaczerpnąć bezpośrednio z Pisma św. swoje wyrażenia,

* Andrzej Bober SJ, *Antologia patrystyczna*, Kraków (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy) 1966, s. 648 [formatu tzw. naukowego].

a nawet swój sposób podchodzenia do problemów wiary. I to jest nawrotem do metody Ojców, którzy — nawet wtedy, gdy odważyli się na ogólną syntezę myśli chrześcijańskiej, jak to uczynił np. Orygenes — starali się nie odchodzić od wyrażeń biblijnych. Sięgali oni wprawdzie i do systemów filozoficznych swojej epoki, ale przede wszystkim po to, by udostępnić naukę wiary swoim współczesnym. „Kultura ogólna — pisze Klemens Aleksandryjski przy końcu II w. — przychodzi z pomocą temu, kto przedstawia słuchaczom główne prawdy wiary [...]. Filozofią Bóg obdarzył Greków; kiedy więc w jej formy ubieramy prawdy wiary, to znajdujemy w niej siłę pomocniczą, aby wiarę ugruntować w umysłach". Większość Ojców daje dowód, że interesuje się światem im współczesnym i niejeden, uchodzący — w oczach ludzi mało obeznanych z ich prawdziwą działalnością — za człowieka oderwanego od świata, mógłby być postawiony na wzór nauczyciela wszelkich umiejętności, nawet praktycznych. Dochodzą nas jeszcze dzisiaj, jeśli sięgniemy do pism starożytnych, echa entuzjazmu, jaki wzbudzał Orygenes u swoich słuchaczy: „Niczego nam nie zakazywał, niczego nie ukrywał lub przed nami zamykał. Wszelka nauka, barbarzyńska czy grecka, mistyczna czy moralna stała otworem przed nami. Wolno nam było badać gruntownie wszelką opinię, szukać pokarmu we wszystkich dobrach duszy. Gdy tylko jakaś wiedza starożytna miała cechy prawdy, lub gdy można było za taką uważać jakąś naukę nowoczesną, wszystko było nasze i mieliśmy cudowną swobodę i ułatwienia do najpiękniejszych spekulacji. Jednym słowem [jego szkoła] była istnym rajem na wzór Bożego raju, z wyjątkiem pracy na roli". Tak wyrażał się Grzegorz Cudotwórca, jeden z najbardziej aktywnych misjonarzy III wieku, który zanim oddał się pracy misyjnej na obszarach Pontu, Kapadocji i Armenii, spędził sześć lat w Cezarei, słuchając nauk mistrza. A tradycja Orygenesa została żywa przez liczne pokolenia. Jeszcze sto lat po jego śmierci żyją jego myślą ludzie pokroju Bazylego Wielkiego i Grzegorza Teologa, którzy nie tylko należą do największych myślicieli starożytności, ale są wielkimi administratorami, biorą udział w życiu publicznym, organizują szpitale i przytułki, dyskutują z cesarzami i wyższymi urzędnikami, przyczyniają się do rozwoju sztuki, zostawiają spuściznę literacką, która będzie źródłem dalszej nauki i pozostanie wzorem twórczości na całe tysiąclecie kultury bizantyńskiej. Na zachodzie zaś Tertulian będzie mistrzem biskupa Kartaginy Cypriana, którego dzieła doczekają się przekładów na język grecki, a nauka pozostanie żywa jeszcze w średniowieczu. Ambroży stanie się wzorem wielu pokoleń biskupów, Augustyn wzbogaci kulturę zachodnią aż po nasze czasy. U każdego z nich znajdujemy żywe echa ówczesnych wydarzeń politycznych i społecznych oraz przeróżnych trosk. Łatwo na przykład śledzić postępy najazdów barbarzyńskich w kazaniach św. Augustyna lub w przedmowach św. Hieronima do komentarzy poszczególnych Ksiąg Starego Testamentu:

„Nie sposób przyjść z pomocą wszystkim uciekinierom z Rzymu. Możemy tylko wspólnie wzdychać, łączyć nasze łzy [...]. Zajęty tym wszystkim odłożyłem komentarz nad Ezechielem i prawie wszelką naukę. Chcę teraz wprowadzić w czyn słowa Pisma św. i święcie działać, a nie tylko świętych słów używać". To pisze Hieronim we wstępie do Księgi III komentarza do Ezechiela, a we wstępie do Księgi VII: „Nie ma godziny, chwili, kiedy bym nie przyjmował całych tłumów braci. Nasz cichy klasztor zamienia się w przepełniony zajazd. Muszę nadrabiać, a raczej kraść nocne godziny, by przy świetle nędznej lampy dyktować te komentarze".

Nawet najbardziej aktywny ze wszystkich Ojców starożytności, Atanazy Aleksandryjski, który przemierzył całe cesarstwo rzymskie od południowego Egiptu do północnej Galii, od zachodniego Rzymu do wschodniej Antiochii, poprzez brzegi Dunaju i źródła Nilu, ułożył dzieła nie tylko polemiczne. Uczeni dyskutują nad autentycznością jego rozprawy o dziewictwie poświęconym Bogu, ale jego życiorys ojca pustelników, św. Antoniego, napisany na wzór biografii pogańskich filozofów, został przetłumaczony na wszystkie języki starożytne: łaciński, koptyjski, syryjski, armeński, i zachęcił wiele pokoleń do życia doskonałego. „On tak zebrał w sobie cechy życia doskonałego, spokojną czynność i czynną spokojność, że wszystkich przekonał, iż życie poświęcone w znaczniejszej mierze polega na równowadze wewnętrznej niż na fizycznym odsunięciu się od ludzi". Tak o Atanazym wyraził się Grzegorz z Nazjanzu, który wybrał sobie go za wzór postępowania w życiu publicznym jak i w doskonałości duszy.

Sobór naszych czasów odszedł od statycznej teologii spekulatywnej i był dla niejednego uczestnika okazją odkrycia dynamizmu dziejów zbawienia. Wznowił on w ten sposób stary układ teologii Ojców, skupiając uwagę na osobie Chrystusa. Dla świadków starożytnej tradycji, jakimi są Ojcowie, nauka o Objawieniu dzieliła się na dwie wielkie części. Pierwsza część przedstawiała wewnętrzne życie Trójcy Świętej, ujawnione ludzkości przez Chrystusa, komentowane przez św. Pawła, lekko tylko zarysowane w Starym Testamencie. Nazywali oni tę część „Teologią", czyli specyficzną nauką o Bogu: syntezy tej dziedziny wiedzy dokonali Grzegorz Teolog na wschodzie a na zachodzie Augustyn. Drugą część stanowiła tzw. Ekonomia, czyli zbawczy plan Boży i jego wykonanie od pierwszej chwili zapowiedzi przyjścia Zbawiciela po grzechu pierworodnym w raju aż do przypieczętowania działalności Chrystusa powracającego w chwili Paruzji na końcu świata. Między tymi dwoma punktami oddzielonymi od siebie centralnym okresem ludzkiego działania, śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, uwielbionego w chwili Wniebowstąpienia, mieszczą się dzieje całej ludzkości oraz losy poszczególnych członków tej ludzkości, tzn. nasze narodzenie, uświęcenie i sąd w chwili śmierci.

Samo zaś ujęcie religijnych dziejów ludzkości jako organicznej jednostki, obejmującej równocześnie nie tylko Stary i Nowy Testament — co już będzie nie małym postępem, jeśli takie ujęcie wejdzie w praktyczne zastosowanie przez duszpasterzy — ale i świecką historię starożytności, jaskrawo wystąpiło na ostatnim Soborze Watykańskim.

Prorocy dali przykład, gdy przypisywali Egipcjanom, Assyryjczykom, Cyrusowi i Aleksandrowi cechy narzędzi Bożych, a jeszcze przed prorokami Mojżesz, gdy włączył do ustawodawstwa izraelskiego elementy kultury materialnej i moralnej prawie wszystkich wówczas mu znanych narodów bliskiego i średniego wschodu. Ojcowie Kościoła postąpili jeszcze o krok naprzód, ustanawiając podział całej historii na okresy, objęte poszczególnymi interwencjami Opatrzności.

Pierwszy wątek tradycji patrystycznej zrodził się z połączenia dwóch nurtów, mianowicie nurtu apokalips układanych przez żydowskich mędrców zhellenizowanych, dla których dzieje świata dzieliły się na siedem tysiącleci, odpowiadających dniom stworzenia, oraz nurtu czysto judaistycznego, który wyrażał się w tychże apokalipsach i apokryfach i zapowiadał mesjańskie tysiąclecie. Stąd wyłoniły się wszelkie odmiany milenaryzmu w ujęciu mniej lub bardziej materialnym. Samo zresztą pojęcie milenaryzmu tzn. okresu przejściowego między czasem historycznym a wiecznością, występuje kilka razy w tekstach Nowego Testamentu (1 Kor 15, 23; 1 Tes 4, 17; Ap 20, 1—6). Ogólną nauką tych tekstów jest to, że z chwilą chwalebnego powrotu Chrystusa, Paruzji, nastąpi okres, którego zasięg czasowy jest bliżej nieznany, lecz określa się go symboliczną liczbą tysiąca lat. Już u proroka Izajasza a potem u Ezechiela spotyka się pojęcie mesjańskiego panowania, które ma nastąpić przed samym sądem ostatecznym i przed odnowieniem stworzenia. Wielu Ojców wykluczało dosłowne znaczenie takich wyrażeń apokaliptycznych. Niektórzy nawet nie godzili się na włączenie Księgi objawienia św. Jana do kanonu pism natchnionych. Inni jeszcze, jak wielu nowożytnych teologów, interesujących się od dawna zagadnieniami eschatologicznymi, widzieli w tym symbolicznym tysiącleciu zapowiedź ziemskiego okresu życia i działalności Kościoła Chrystusowego. Dowodem interesowania się całym światem jest tutaj stwierdzenie, że Ojcowie Kościoła pierwszego okresu, jak św. Justyn, św. Ireneusz Lioński, a przed nimi może jeszcze pseudo-Barnaba nie posługiwali się wyłącznie Pismem św. w swoich dociekaniach teologicznych. W skład ich wizji historii wchodziły różne tradycje wschodnie, szczególnie irańska, która układała dzieje ludzkości w kolejne tysiąclecia, zapowiadając koniec świata w ostatnim z nich, i tradycja babilońska, przyjęta przez stoików, która dzieliła dzieje świata na siedem epok kosmicznych, każda będąca pod wpływem jednej z ówcześnie znanych planet. Nie zatrzymujemy się tutaj na wywodach neopitagorejskich, których echo występuje w słynnej Eklodze z *Bukolik* Wergiliusza, wystarczy zazna-

czyć, że właściwie to Wergiliusz był dla chrześcijan głównym źródłem pozabiblijnych teorii o epokach świata. On sam zresztą zawdzięczał je poetom greckim. Jedyna poprawka, jaką w IV w. wprowadza Laktancjusz do teorii „złotego wieku", to przestawienie tego idealnego okresu z początków ludzkości na jej zakończenie. Znamienny jest fakt, że dzisiejsi teolodzy Soboru w przeważającej liczbie uwzględnili zdobycze nie tylko historii, ale i wszelkich innych nauk, nie wykluczając najbardziej nowoczesnych z nich, jak np. psychoanalizy.

Drugi wątek tradycji patrystycznej o epokach świata, jak najwyraźniej biblijny i chrześcijański, zapoczątkowany przez św. Pawła i nadal żywy w historiozofii chrześcijańskiej, odróżnia cztery etapy w porządku zbawienia. Pierwszym był okres dziejów ludzkości przed objawieniem Mojżeszowym, drugim cały okres panowania Prawa, trzecim jest nasz okres pod znakiem łaski, ostatnim będzie życie wieczne. I znowu tradycja chrześcijańska, utrzymywana przez Ojców, pokrywa się z teoriami greckich poetów o etapach świata, z tą różnicą tylko — co prawda zasadniczą — że widzi ona między tymi okresami organiczną więź działalności Bożej; człowiek doznaje zbawienia w różnych etapach, w ramach epok świata, innymi słowy dzieło zbawienia wiąże się z rozwojem historii i takie ujęcie można wyczytać w dokumentach soborowych.

Ojcowie greccy IV wieku odrzucali milenaryzm, w którym dopatrywali się zbyt wielkich wpływów mozaistycznych, ale utrzymywali podział na cztery epoki dziejów ludzkich, widząc w nich rozwój ludzkiej wiedzy o Bogu, albo stopniowe ujawnianie się miłości Bożej do ludzi. Wielką ich zasługą dla metody teologicznej jest włączenie do swoich dociekań religijnych aspektów filozofii, szczególnie bogatej w wątek religijny po wielkiej odnowie, jakiej dokonał Plotyn w ciągu III wieku. Postępowali oni częściowo po drodze otwartej przez Klemensa Aleksandryjskiego w II w., który widział w objawieniu Nowego Testamentu syntezę dwóch równoległych prądów objawienia — mojżeszowego i helleńskiego: „W swoim czasie zjawiła się Ewangelia, przedtem zaś było Prawo i byli prorocy dla Hebrajczyków, a dla Greków filozofia, aby przygotować uszy wszystkich do posłuchania Ewangelii [...]. Filozofia była jak gdyby szczególnym „przymierzem" dla Greków, jako próg objawienia Chrystusowego".

Tak twierdzi Klemens, którego można określić jako filozofa chrześcijańskiego. Dla niego objawienie było uwieńczeniem filozofii a niechęć do filozofii, jaką spotykał on wśród chrześcijan, była dla niego okazją do polemiki: „Niektórzy — mówi — dają dowód szczególnej małostkowości, kiedy obawiają się, że dociekania filozoficzne mogą się przyczynić do zachwiania wiary [...]. Większość chrześcijan boi się filozofii, jak dzieci smoka, który może je pożreć. Jeśli taka jest nasza wiara, że logika krasomówcy może ją zniszczyć, to niech raczej ulegnie

zniszczeniu, bo tym samym wykażemy, że nie posiadaliśmy prawdy". Uważa on, że wiara wprawdzie wystarcza do zbawienia, ale domieszka rozumu nie będzie przeszkodą, a nawet wysiłek umysłowy, by lepiej poznać przedmiot wiary, czyli samego Chrystusa jest konieczny, jeśli chcemy w pełni zasłużyć na tytuł rozumnych dzieci Bożych: „Ci, którzy chcieliby trzymać się tylko wiary, podobni są do tych, którzy pragną zbierać owoce winnicy bez zadawania sobie trudu pielęgnowania tej winnicy". Jemu nie wystarczy wyuczyć się dialektyki, aby „jej murkiem ogrodzić winnicę Bożą". Winnica ta wymaga raczej uprawy niż obrony. Takie twierdzenia, który mógłby wygłaszać każdy teolog Soboru Watykańskiego II jako charakterystykę nowej teologii naszych czasów, przekreślają niejedną tezę teologii ongiś potrzebnej, która wynikała z pozycji obronnej, zajętej przez teologów potrydenckich. Nie można się całkowicie wyrzekać postawy apologetycznej, ale prawdziwa teologia polega na „pogłębieniu tego, co nam podaje tradycja Ojców w duchu prawdziwej filozofii", czyli Objawienia — twierdzi jeszcze Klemens. Jego ulubionym wyrażeniem w tej dziedzinie jest słowo, którego użył św. Łukasz (28, 32) w opowiadaniu o uczniach z Emaus: „otwieranie" pism, które są „zamknięte" tak długo, jak długo umysł ludzki do nich się nie przyłoży. W żywej tradycji zawiera się „prawdziwa mądrość". Wiara nas włącza w nurt tej tradycji w oparciu o „autorytet Bożego Logosu". Każdy zaś wierzący ma obowiązek przyswajania sobie zawartości wiary dzięki wysiłkowi własnego umysłu. To jest rola nauczania, którym „wykłada się święte pisma i otwiera je przed umysłem wszystkich chętnych nauki". Taką naukę Klemens nazywa „gnozą" a oświeconego chrześcijanina „gnostykiem". Jest to tylko sprawa terminologii, której nie miejsce tutaj pogłębiać, ale w następnym pokoleniu po Klemensie, Orygenes będzie używał tego samego terminu, który nie ma nic wspólnego z teozoficzną gnozą heretycką. Orygenes ze swojej strony przeżył kryzys ufności do filozofii. Kiedy biskup aleksandryjski powierzył mu nauczanie katechumenów, porzucił on wszystkie księgi filozoficzne, zastawił je po prostu w ówczesnym lombardzie, aby mieć z czego utrzymywać siebie i liczne rodzeństwo, osierocone męczeńską śmiercią ojca. Po kilku nieszczęśliwych doświadczeniach z kandydatami do chrztu, którzy nie mogli pojąć nauki zawartej w Piśmie św., młody katecheta wrócił do ksiąg filozoficznych, zaczynając jednak nauczanie od podstaw samej gramatyki i dialektyki.

Tak powstała stopniowo teologia naukowa, której wytyczne ustalili Ojcowie IV-go wieku. Nawet jeśli nie opracowali oni systematycznej syntezy chrześcijańskiej nauki objawionej, wiedzieli i mówili, co powinno wchodzić w jej skład. Żądali, aby nauczyciele chrześcijańscy, unikając łatwych efektów retorycznych uczyli, „czym jest Trójca Święta, co stanowi jedność natury Bożej, na czym polega natura świata duchowego". Domagają się, aby został ściśle określony związek między świa-

tem widzialnym a niewidzialnym, aby sprecyzowano rolę Opatrzności, charakter więzów zachodzących między duszą a ciałem. Pragnęli poznać przyczyny i skutki Wcielenia, przebieg i rozwój losów człowieka od narodzin aż po chwilę Sądu Ostatecznego, wreszcie jak rozumieć zmartwychwstanie ciała. Są to wszystko zagadnienia, należące do refleksji nad Objawieniem, zarys podstawowych problemów, jakimi zajmuje się teologia, ludzka nauka o treści Objawienia. W istocie rzeczy jest to zestaw problemów, wysuwanych już w III w. przez Grzegorza Cudotwórcę. Grzegorz Teolog w sposób następujący wylicza zagadnienia zawarte w poematach, jakie układał w ciągu całego życia, aby ułatwić wiernym dostęp do wiary oświeconej: „Opiewam Boga najwyższego w Jego chwale, opiewam wspaniałość świetlanej mojej Trójcy, zespolonej w jednej naturze. Opiewam ład świata i ów ład wyższy, ponaddoczesny, którego oczekuję w dniu kiedy wszystko zostanie zebrane w jedną zgraną całość. Opiewam nieprzemijającą chwałę cierpień Chrystusowych, które ze mnie uczyniły boga, łącząc postać ludzką z postacią niebiańską. Opiewam dwoistą moją naturę i prawo, dane ludziom przez Boga, aby nas przygotowało na Dzień Pański" (Poemat II 1, 34 w. 70—90). Nie wystarczy jednak program. Muszą jeszcze być mistrzowie, przygotowani do wykładania: „Jeśli ktoś samorzutnie się tej pracy oddaje i mniema, że słusznie postępuje, podziwiam jego mądrość, by nie mówić jego naiwność. Potrzeba tu wielkiej odwagi. Trzeba znać wszystko, co filozofia powiada o istotach duchowych i materialnych, o wszechświecie, o Bożej Opatrzności, która wszystko razem trzyma i wszystkim kieruje. Trzeba też odpowiedzieć na pytanie, czy to wszystko mieści się w ramach rozumu, czy też przekracza jego możliwości naturalne". Lecz ten zespół problemów jest dopiero pierwszym krokiem na terenie teologii. Trzeba jeszcze wykazać kompetencję w dziedzinie Pisma św., zastanowić się nad pierwotnym stanem człowieka i nad jego ostatecznym celem, orientować się w typologii biblijnej, tzn. umieć dopasować przenośnie i tzw. figury Starego Testamentu do rzeczywistości, występujących w Nowym, zgłębić tajemnicę Wcielenia i Zbawienia, zastanowić się nad powszechnym zmartwychwstaniem i nad Paruzją oraz nad pośmiertnym losem człowieka. A najważniejszym punktem dla teologów IV-go wieku jest prawidłowa nauka o Trójcy Świętej (por. Grzegorz Teolog, *Mowa* 2, 35—36).

Dzisiejsza teologia wzbogaciła się o liczne dokumenty oficjalnej nauki Kościoła oraz o cały rozwój metod filozoficznych i naukowych, ale zasadnicze problemy pozostają te same. Dlatego tak ważna jest znajomość myśli pierwotnych teologów, naszych Ojców w wierze, którzy będąc bliżej niż my samych początków Objawienia imponują nam wszechstronnością swoich zainteresowań. Oni są klasykami myśli chrześcijańskiej.

W OBRONIE KLASYKÓW

Wprawdzie wśród wielkich wstrząsów, jakie przeżywa człowiek drugiej połowy XX-go wieku, utrata zmysłu historycznego i zanik kultu przeszłości może budzić niepokój u tych, którzy uważali dotychczas, że przyszłość buduje się na wzorach powstałych w minionych epokach i że dowodem kultury umysłowej jest znajomość źródeł naszej cywilizacji. Wydaje się jednak, że przekonanie to powstało na tle nieporozumienia, bo trzeba by najpierw uzgodnić kryteria autentycznej kultury. Nie sposób przecież potępiać z góry prądy intelektualne i metody kształtowania umysłów, które w ostatnim stuleciu ukazały się równocześnie na różnych punktach horyzontu naszej planety. Faktem jest, że we wszystkich krajach Europy i w licznych uczelniach amerykańskich profesorowie wydziałów humanistycznych ubolewają nad zanikiem znajomości języków starożytnych i kultury śródziemnomorskiego antyku. Do niedawna jeszcze takie umiejętności uchodziły wśród inteligencji za wybitne cechy kultury intelektualnej. Nieporozumienie polega na tym, że stosuje się zbyt zawężone kryteria do określenia człowieka kulturalnego. Jeszcze do pierwszej połowy naszego stulecia uważano dyscypliny, ustalone w XVI i XVII wieku jako niezbędne dla „humanisty", za miarodajny wskaźnik kultury każdego człowieka wykształconego.

Dzisiejszy rozwój „środków społecznych przekazywania myśli" pozwala odciążyć pamięć od balastu przeróżnych wiadomości, które można łatwo odszukać w licznych encyklopediach i w uporządkowanych archiwach. Dzisiaj bardziej się przydaje znajomość języków nowoczesnych, niż ślęczenie nad gramatyką łacińską i grecką, po to, by samemu szukać dróg w gąszczu kultury antycznej. Do tej pracy zawsze znajdą się ośrodki nauki z najkompetentniejszymi specjalistami, bo tak długo, jak problemy chrześcijaństwa pozostaną aktualne — a wiara nam zapewnia przetrwanie dzieła Chrystusowego do końca świata — nie zanikną studia nad oryginalnymi językami Objawienia, tzn. nad językami Starego i Nowego Testamentu oraz nad kulturą, której znajomość zapewnia zrozumienie tych języków.

Problem tkwi gdzie indziej, mianowicie w rozbudzeniu zainteresowania się pierwszymi pokoleniami chrześcijaństwa, aby czerpać z pierwszych źródeł i zaoszczędzić naszym pokoleniom błędów i poszukiwań, które od dawna znalazły już swoje rozwiązanie w świetle wiary mimo rozwoju instytucji ludzkich oraz przemian kulturalnych. Wiadomo na przykład, że średniowieczny wkład do nauk chrześcijańskich był ogromny i pozostaje cenny dla naszych czasów, ale za mało wiemy, że wychowawcami średniowiecza byli uczeni zmierzchu cesarstwa rzymskiego: Augustyn z Hipony na pierwszym miejscu, ale prawie w równej mierze papież Grzegorz I, Boecjusz, Pseudo-Dionizy oraz wielcy kompila-

torzy jak Izydor z Sewilli, Jan Damasceński, Beda Wielebny. W niejednej szkole dyplomatów kandydaci posługują się jeszcze dzisiaj korespondencją Kasjodora i dokumentami Kurii rzymskiej z epoki wędrówki ludów.

Studia klasyczne mają na celu ukształtowanie człowieka w pełnym tego słowa znaczeniu, tzn. takiego człowieka, który nie zawęża swoich horyzontów do zagadnień czysto specjalistycznych. Nie tylko więc humanistę w szesnastowiecznym ujęciu, ale człowieka, który interesuje się całokształtem dorobku ludzkości. A do tego przyczynia się dzisiaj przede wszystkim prasa, radio i telewizja, które rozpowszechniają sztukę i kulturę ogólną. Dzisiejszy humanista chociaż sam nie jest inżynierem, interesuje się techniką wszelkiego rodzaju, a inżynier nie może być laikiem w świecie ogólnej kultury. Zasadniczą cechą kultury jest bezinteresowność. Tego właśnie może zabraknąć, jeśli matematyka zamknie się w swoich cyfrach i wykresach, a tzw. humanista w drobiazgowych dociekaniach filologicznych.

Problem więc jest raczej w przygotowaniu wychowawców nowych pokoleń. Nie wystarczy bowiem dla ocalenia kultury uznanie praw każdego człowieka do nauki. Trzeba każdemu dać szeroki dostęp do kultury ogólnej. Taka kultura nie przeciwstawia się technice, ona jest najpewniejszym przygotowaniem do zdobywania techniki. Dzisiejszy upadek studiów klasycznych jest tylko kryzysem dorastającej obecnie kultury. Zamiast jednak zaczynać jak dawniej, od teoretycznych podstaw danej kultury, trzeba zacząć od rozbudzenia ciekawości w stosunku do problemów dzisiejszego świata i sięgać stopniowo do źródeł kultury tego świata.

Dlatego też w dziedzinie wiedzy religijnej naszych czasów, Sobór, który dał tak wielkie dowody zainteresowania się dzisiejszą rzeczywistością wzbudził ciekawość do źródeł wiedzy chrześcijańskiej — do Pisma św. i do pisarzy pierwszych pokoleń chrześcijańskich. Z tej samej przyczyny rozniecił tak wielkie nadzieje na pojednanie się wszelkich odłamów chrześcijaństwa.

AKTUALNOŚĆ ANTOLOGII PATRYSTYCZNEJ

Dlatego tak bardzo na czasie jest wszelkie udostępnienie źródeł myśli chrześcijańskiej. W jakiej mierze przyczynia się do tak wielkiego dzieła opracowanie *Antologii* o. Bobera?

Na samym wstępie autor *Antologii* podaje założenia, jakimi się kierował w swojej pracy. Nie miał on zamiaru ułożenia ogólnej antologii największych dzieł Ojców Kościoła. Sporo tych dzieł jest dostępnych w istniejących już przekładach. Autor chciał udostępnić czytelnikowi „teksty nowe, tj. ukazujące się w języku polskim po raz pierwszy". Dzięki tej pierwszej sobie postawionej zasadzie podaje bardzo cenne

analizy i wypisy dzieł istniejących tylko w językach oryginalnych lub w przekładach obcych. Czytelnik poznaje więc — w układzie chronologicznym — apologetów greckich i łacińskich, poprzednio pominiętych w poznańskim zbiorze *Pism Ojców Kościoła* (POK t. 2, 4, 16, 18). Nikt się więc nie może dziwić, że w *Antologii* o. Bobera nie znajdzie się ani pięknych listów św. Ignacego Antiocheńskiego, ani cennej alegorii *Pasterza* Hermasa (POK 1) ani *Oktawiusza* Minucjusza Feliksa (POK 2). Znajdzie on natomiast ich uzupełnienia w postaci wypisów Arystydesa, Atenagorasa, Arnobiusza a szczególnie głębokie wywody teologiczno-historyczne całkiem u nas nieznane najstarszego z teologów zachodnich, św. Ireneusza. Tertulian już jest dostępny prawie w całości dzięki monografii i przekładom profesora J. Sajdaka. Ale brakowało jeszcze ogólnie stosowanych w historii Kościoła wzmianek Tertuliana o św. Pawle i Piotrze. Dotychczas nie mieliśmy w języku polskim żadnego listu św. Cypriana, żadnego dzieła najwybitniejszego teologa starożytności, Orygenesa. O. Bober niewiele z tych dzieł przetłumaczył, ale podaje przynajmniej ogólny wstęp czołowej pozycji Orygenesa, *Podstawy Chrześcijaństwa*, o metodzie teologicznej oraz rozdział o tajemnicy Wcielenia. Taki zaczątek może kogoś zachęcić do dalszej pracy nad Orygenesem. Dochodzą do tego okresu dłuższe wypisy archiwum bohaterstwa pierwszych chrześcijan pt. *Acta Martyrum*, już istniejące we wszystkich językach europejskich poza polskim.

Wierny zasadzie, jaką sobie postawił, Autor *Antologii* podaje stosunkowo mało wypisów „złotego okresu patrystyki" tj. od Soboru Nicejskiego (325) do Soboru Chalcedońskiego (451). Czytamy więc wypisy *Żywota Konstantyna*, częściowo w małodostępnym przekładzie Lisieckiego (1913 r.), niczego zaś z *Historii Kościelnej* Euzebiusza (POK 3), zaledwie kilka kartek Atanazego Wielkiego, jedną katechezę Cyryla Jerozolimskiego, jedną homilię Grzegorza z Nyssy, *O ośmiu błogosławieństwach*, jedną Cyryla Aleksandryjskiego, *Na chwałę Bogarodzicy* oraz wypisy historyków kontynuatorów Euzebiusza i nieco literatury monastycznej. To wszystko z dziedziny greckiej. Wśród pisarzy łacińskich tego okresu na pierwszą pozycję wysuwa się Rufin z Akwilei, najpierw przyjaciel Hieronima, potem jego przeciwnik z winy samego Hieronima. O. Bober zaopatrzył teksty Rufina w szczegółowe przypisy historyczne, które przyczyniają się do naświetlenia postaci i wydarzeń tego bogatego okresu. Św. Augustyn, którego dzieła najobficiej opracowała nauka polska, wypada w *Antologii* dosyć blado. Hieronim natomiast występuje ze swoim dorobkiem historycznym dzięki przekładowi niemal że całej jego księgi o pisarzach kościelnych. Autor *Antologii* podaje zresztą dalej uzupełnienia tej księgi, jakie ułożyli Gennadiusz z Marsylii, Izydor z Sewilli oraz Ildefons z Toledo. Znajdujemy więc w tym dziele główny trzon najstarszej patrologii w świecie chrześcijańskim. Do dzisiaj patrologowie sięgają do tych katalogów.

Z ostatniego okresu starożytnej literatury chrześcijańskiej znajdujemy stosunkowo najobszerniejsze opracowania. Jest to okres najmniej znany, ale zasługuje on na poważne zastanowienie się czytelnika, bo występują w nim pisarze, którzy stali się wychowawcami średniowiecza: Boecjusz, Izydor z Sewilli, Grzegorz Wielki. Nie są oni tylko zwykłymi kompilatorami swoich poprzedników, ale korzystają z całego dorobku minionych okresów, a ich dzieła staną się głównym źródłem kultury naukowej dalszych pokoleń w dziedzinie teologii, filozofii, ascezy i historii — pomijając tutaj wpływ, jaki wywrą na rozwój sztuki w ozdobie rękopisów a potem świątyń romańskich i gotyckich.

Poza wypisami z dzieł pisarzy, których wpływ dał się odczuć w całym świecie chrześcijańskim — pomijając pseudo-Dionizego, którego wszystkie dzieła istnieją w przekładzie polskim, a imię nawet nie figuruje w *Antologii* — o. Bober bardzo pomyślnie podzielił tę całą literaturę na poszczególne obszary byłego cesarstwa rzymskiego. Dzięki temu czytelnik otrzymuje sześć krótkich monografii dosyć szczegółowo opracowanych, które są istną rewelacją bogactwa literatury religijnej epoki wędrówki ludów i okresu przedkarolińskiego. Zapoznajemy się więc z pisarzami Italii, Hiszpanii, Galii, Afryki, Wysp anglosaskich, Etiopii. Niektóre z tych literatur były dotychczas u nas całkiem nieznane. Czytamy obszerne opracowania o Cezarym z Arles, o pisarzach ascetycznych Galii, o słynnym uczniu św. Augustyna, Fulgencjuszu, o wielkim Bedzie, którego Autor stawia — za współczesnymi patrologami — jako słup milowy okresu patrystycznego.

Wreszcie cenną pozycję w dziedzinie polskiej patrystyki stanowi ostatni rozdział *Antologii*, zatytułowany „Muza chrześcijańska". Na 112 stronach wielkiego formatu, które tworzą jak gdyby samodzielne dzieło, czytelnik polski wchodzi w przebogaty świat starożytnej poezji chrześcijańskiej. Autor *Antologii* nie szczędził pracy, by zaprezentować czytelnikowi „takie np. perły poezji bizantyjskiej jak *Akathistos* Romanosa". Hymn *Akathistos* opowiada dzieje zbawienia i służy jako oficjalny hymn dziękczynny w kościele wschodnim, rodzaj łacińskiego *Te Deum*, a Romanosa bizantyjczycy uważali za największego swego poetę lirycznego obok Grzegorza z Nazjanzu. *Antologia* nie wprowadza rozróżnienia między poezją liturgiczną a liryką pozaliturgiczną, zaznacza natomiast stałość form poetyckich od najdawniejszych wzorów greckich do przełomu IV i V wieku dla obszaru helleńskiego, do połowy VI w. dla obszaru łacińskiego. Z poezji syryjskiej nie podaje nam żadnego utworu, zapowiadając oddzielne opracowanie poezji św. Efrema. Powtarza za to kilka dawnych przekładów poezji Grzegorza z Nazjanzu, wśród nich piękny „Hymn do Boga" (Carm. I 1, 29), który jest pochodzenia neoplatońskiego i najprawdopodobniej nie należy do Grzegorza. Większość innych poezji, szczególnie Romanosa, pięknym wierszem polskim przełożył współpracownik o. Bobera w tej *Antologii*, ks. Mieczysław

Bednarz SJ. Warto zaznaczyć, że hymn *Akathistos* w tłumaczeniu ks. Mieczysława Bednarza ukazał się po raz pierwszy w ,Znaku", w nrze 131. Tutaj pozwolę sobie przytoczyć tłumaczenie jednej z najstarszych pieśni pierwszych pokoleń chrześcijańskich, mianowicie „Hymn wieczorny" *Phos hilaron*, skierowany do Zbawiciela:

„O pogodna Światłości Ojca świętej chwały,
Nieśmiertelnego Pana niebiosów i ziemi,
Jezu Chryste! — Pod zachód dzień nam dobiegł cały
I gwiazdę już wieczorną oczami naszymi
Oglądamy w niebie. Ku czci twojej Boże,
Ojcze, Synu i Duchu świętości, śpiewamy,
Boś godzien jest, o Panie, by o każdej porze
Głoszono twoją chwałę zbożnymi pieśniami.
O wielki Synu Boży, tyś życia szafarzem
Przeto Ci świat pieśń chwały wdzięcznie składa w darze".

Z satysfakcją spotyka się w *Antologii* pierwsze tłumaczenie tajemniczego Hymnu Klemensa Aleksandryjskiego do Chrystusa: „Pasterzu i oraczu, sterze i wędzidło, niebiańskie skrzydło świętej gromady; Rybaku ludzi śmiertelnych...". Z wielkim zaciekawieniem czyta się streszczenie dziejów słynnych napisów nagrobnych Abercjusza i Pektoriusza, fragmenty epiczne Gregoriosa Pisidesa, pierwsze przekłady liryki Andrzeja z Krety i Jana z Damaszku, nie mówiąc o bardziej znanych hymnach św. Ambrożego i Prudencjusza. W niektórych przekładach o. Bednarz dał dowód wielkiego wirtuozowstwa we władaniu wszelkiego rodzaju metryką i słowem, zachowując nawet z uszanowaniem oryginału karkołomne układy alfabetyczne.

Ten krótki przegląd zawartości bogatej *Antologii* Bobera osiągnie swój cel, zachęci czytelnika do osobistego zainteresowania się oryginałami, choćby po to, by dalsze dzieła miały szanse ukazania się dla zaspokojenia potrzeb miłośników starożytnej kultury chrześcijańskiej. Jasny układ *Antologii*, skorowidz rzeczowy, wykaz imion i nazw ułatwiają korzystanie z tego grubego tomu. A korzystać z niego będą nie tyko miłośnicy antyku, lecz także wierni szukający odnowienia wewnętrznego przez zaczerpnięcie autentycznego ducha chrześcijańskiego z najstarszych źródeł.

Jan Maria Szymusiak SJ

LUKAS VISCHER

ZMIANY W KOŚCIELE RZYMSKO-KATOLICKIM

I. „SEMPER REFORMANDA?"

Sobór został zakończony uroczyście i nawet z pewną pompą 8 grudnia, 1965 r., lecz jako zdarzenie nie jest wcale dokonany i zamknięty. Postawiono wiele problemów i pytań, wydano najrozmaitsze dyrektywy, same teksty oficjalne tworzą pokaźny tom, a zakres poruszonej w nich tematyki jest znacznie szerszy, niż w wypadku któregokolwiek z soborów wczesnego Kościoła, lub największych nawet soborów rzymsko-katolickich. Lecz z tym właśnie wiąże się fakt, że Sobór Watykański II nie jest właściwie doprowadzony do końca. W wielu dziedzinach pytań jest więcej, niż realnych odpowiedzi. Teksty nasuwają trudności i wymagają dalszych prac interpretacyjnych. Wnioski teologiczne i praktyczne trzeba będzie dopiero zacząć wyciągać, i choć ustalono pewne dyrektywy ogólne i zmniejszył się tym samym margines dowolności, to nie jest jeszcze wcale całkiem pewne, w jaki sposób teksty promulgowane przez Papieża i przez Sobór odbiją się na praktycznym życiu Kościołów. Sobór, w gruncie rzeczy, nie polegał przede wszystkim na redagowaniu tekstów. Stanowił konfrontację Kościoła katolickiego z jego własną rzeczywistością i ta konfrontacja była z wielu względów zdarzeniem wstrząsającym, niespodziewanym, a czasem nawet niepokojącym. Dlatego też impulsy, które puściła w ruch, tylko częściowo odzwierciedlają się w tekstach. Są głębsze, bardziej dalekosiężne i bardziej złożone. Wynik Soboru będzie więc widoczny dopiero w jego praktycznej realizacji, czy też mówiąc ściślej, w procesie wzajemnego oddziaływania soborowych dyrektyw, oraz puszczonych w ruch przez Sobór nurtów czy inspiracji w samym życiu Kościoła katolickiego.

Trzeba nawet pójść jeszcze o krok dalej. Celem Soboru Watykańskiego już od początku, a w każdym razie od pierwszej sesji, było to, aby zrodzić pewien ruch. Sobór miał być dla Kościoła okazją odnowy. Miano porzucić przestarzałe formy. Doktryna, nie w swej istocie wprawdzie, lecz przynajmniej w sformułowaniach, miała być zaprezentowana w sposób nowy, to znaczy odpowiedni dla współczesnego świata. Miano nadać nowy kształt życiu Kościoła, opracować nowe struktury organizacyjne. Miano rozpocząć dialog z kościołami nie-rzymskimi, w celu przywrócenia jedności, i jednocześnie wkroczyć na nowe drogi ujęć i rozwiązań problemów szybko zmieniającego się świata. Jest oczywiste, że aż taki

Dr. Lukas Vischer jest Sekretarzem Departamentu Wiary i Konstytucji Światowej Rady Kościołów. Tekst powyższy składa się z fragmentów sprawozdania, zamieszczonego w kwartalniku Rady, „The Ecumenical Review", (2)1960.

program przekraczał już od początku siły Soboru, a w każdym razie nie mógł być wykonany w stosunkowo krótkim okresie trzech lat. Nie jest nawet wcale pewne, czy może być w całości wykonany kiedykolwiek. Czy więc — wobec tego — program Soboru nie zawiera w sobie zasady, że Kościół katolicki ma pozostać w ruchu już zawsze? Czy nie wyklucza absolutnie powrotu do sytuacji, w której doktryna i organizacja wydawałyby się zafiksowane mniej lub bardziej nieodwracalnie? Jeśli Kościół rzymsko-katolicki ma pozostać wierny obietnicom, które zostały złożone, musi chyba iść naprzód już nieustannie. Oczywiście, znajdzie się dość środowisk, które będą chciały potraktować Sobór jako coś w rodzaju interludium i powrócić jak najprędzej do sytuacji, w której wszystko będzie ustalone i unieruchomione, tak samo jak przedtem. Tendencje do „restauracji" są nieuniknione i będą wyrażane, świadomie przez jednych, nieświadomie przez innych. Ich najbardziej oczywistym i chyba również najważniejszym przykładem jest encyklika *Mysterium Fidei*, dotycząca Eucharystii. Stanowiła ona próbę przyhamowania procesu który, po promulgowaniu *Konstytucji o Liturgii*, stał się nieunikniony. Nie trzeba jednak przywiązywać do tego zbyt dużej wagi, gdyż tendencje restauracyjne nie mogą już zwyciężyć całkowicie, nawet jeśli stwarzać będą różne trudności. Encyklika *Mysterium Fidei* zwolni nieco tempo zmian, i w tym sensie nie jest z punktu widzenia duszpasterskiego nieuzasadniona. Lecz sam proces, raz puszczony w ruch, musi trwać dalej.

Wszystkie te okoliczności stawiają nie-rzymskiego obserwatora w dosyć trudnej sytuacji. Pospieszne, jasne i wyczerpujące streszczenie wyników Soboru nie mogłoby w tej chwili oddać Soborowi sprawiedliwości, a przede wszystkim nie byłoby wcale pożądane, gdyż nie sprzyjałoby dalszemu rozwojowi. Martin Chemnitz dokonał znakomitego dzieła, pisząc *Examen Concilii Tridentini* (1565—73). Jest jednak bardzo wątpliwe czy podobną pracę dałoby się napisać o Soborze Watykańskim II Jego wyniki nie są ustalone w analogiczny sposób. Świadczy o tym już sam fakt, że w przeciwieństwie do dawniejszych soborów, nie zostały tym razem orzeczone uroczyście ani dogmaty ani potępienia. Dopracowanie się jakichś sformułowań było oczywiście nieuniknione, lecz całkiem wyraźne są starania, aby teksty miały charakter pewnej tymczasowości. Gdybyśmy, w naszych interpretacjach, ten ich charakter pomijali, wzmacnialibyśmy przez to tylko siły „restauracji".

Komentator staje więc wobec problemu hermeneutycznego, który nie jest wcale łatwy. Jak należy tłumaczyć teksty soborowe? Czy mamy trzymać się ściśle tylko tego, co w nich zostało wyłożone? Czy też trzeba iść raczej za ogólnymi kierunkowymi, które znalazły wyraz w całym kontekście Soboru, i te kierunkowe właśnie przyjąć za kryteria w ocenianiu, co jest w tekstach najważniejsze, a co mniej ważne? Oczywiście, dokumenty soborowe nie są — by użyć starej metafory — „no-

sami z wosku", które obracać można dowolnie w różnych kierunkach. Byłoby jednakże także naruszeniem samej ich istoty, gdybyśmy wykluczali a priori wszelką interpretację krytyczną. Musi więc istnieć pewne stałe napięcie między krytycyzmem, a — *sit venia verbo* — fundamentalizmem interpretacji, i to napięcie będzie pojawiać się także w poniższych uwagach. (...)

(...) Dokumenty soborowe można uszeregować rozmaicie, lecz w każdym wypadku odrębne i czołowe miejsce należy się *Konstytucji o Objawieniu Boskim*. Jest ona, zupełnie niewątpliwie, najbardziej znamiennym tekstem, promulgowanym na czwartej sesji, i jej wagę przyrównać można tylko do *Konstytucji o Kościele i Konstytucji o Liturgii*. Wszystkie inne dokumenty wiążą się mniej lub bardziej bezpośrednio z eklezjologią i ich lektura uświadamia jeszcze raz bardzo wyraźnie, do jakiego stopnia doktryna o Kościele była jądrem soboru.

II. ORIENTACJA BIBLIJNA

Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Boskim ma jak wiadomo długą historię. Stoczono o nią niejedną bitwę. (...) Różnica pomiędzy pierwszą a ostatnią wersją jest duża i trzeba tu podkreślić jej znaczenie.

Pierwszy schemat mówił jeszcze o „źródłach objawienia". Powtarzał doktrynę Soboru Trydenckiego, figurującą do niedawna w większości podręczników teologicznych. Pismo i Tradycja miały w tym ujęciu równą rangę jako dwa źródła objawienia. W przeciwieństwie do takich ustawień, wersja ostatnia zaczyna się od objawienia Boga. Jej tytuł nie brzmi już: „O Źródłach Objawienia", tylko: „O Objawieniu Boskim". Za punkt wyjścia przyjmuje się, konsekwentnie, fakt istnienia w świecie objawiającego działania Boga, a gdy jest mowa o Tradycji, słowo to oznacza przede wszystkim objawienie, które nastąpiło w Chrystusie i które było i jest przekazywane w Kościele, mocą Ducha Świętego. Tekst koncentruje się więc najpierw na zdarzeniu centralnym, które jest podstawą wszystkiego, a sprawa stosunku Pisma i Tradycji jest postawiona na drugim miejscu. Zmiana tytułu nie jest więc tylko kwestią stylu. Świadczy o bardzo ważnym przesunięciu w akcentach, i rzymsko-katoliccy teologowie nie przesadzają z pewnością, widząc w tej zmianie wyraz „całej historii Konstytucji, a nawet samego soboru" (Congar).

Drugi Sobór Watykański nie odrzucił dystynkcji trydenckiej pomiędzy Pismem a Tradycją. Powtórzona jest dosłownie w Konstytucji. Umieszczona jednak została w całkiem innym kontekście. Koncepcja Tradycji jest sformułowana na nowo, w sposób, który otwiera możliwości całkiem nowego podejścia. Tradycja poprzedza Pismo i zawiera je w sobie. Pismo jest zbiorem świadectw apostolskich, spisanych tak jak były i są po dziś dzień przekazywane w Kościele. Ma ono wagę autorytetu

i Kościół musi nawiązywać doń zawsze w swych doktrynach i w swym życiu. Nie jest jednak z Kościoła wydzielone. Objawiające działanie przekazywane jest w życiu całego Kościoła, a ponieważ Pismo, jako świadectwo autorytatywne, zostało również ustanowione przez sam Kościół, musi więc być czytane i rozumiane w kontekście Kościoła i Jego życia. Jakkolwiek wiążąca jest ważność Pisma, nie należy więc jej rozumieć mylnie jako jakiejś normy abstrakcyjnej, jest bowiem wyrazem Tradycji i nie może przeto Tradycji tej unieważniać. Wynika z tego, że Kościół, jak to się stwierdza w zdaniu, dodanym w ostatniej chwili, nie może czerpać swej pewności prawdy tylko z Pisma. Pismo jest związane z życiem Kościoła, i w tym życiu znajduje swą weryfikację. Wynika z tego także, że trzeba interpretować Pismo zawsze w Kościele i przez Kościół i Konstytucja podkreśla z całym naciskiem, że autorytatywna interpretacji świadectwa apostolskiego jest zadaniem Magisterium, to znaczy z reguły Papieża. Podkreśla też jednak, że Magisterium nie może nic dodawać do Słowa Boga, lecz musi Mu służyć.

Już tych kilka wskazówek wystarczy, by dostrzec, że tekst soborowy zgadza się w ważnych punktach ze Sprawozdaniem Czwartej Światowej Konferencji o Wierze i Konstytucji w Montrealu (1963). Zbieżności są oczywiste. Oba dokumenty przyjmują za punkt wyjścia szerokie pojęcie Tradycji. Nie może to jednak przesłaniać faktu, że różnice nie zostały jeszcze przezwyciężone. Są one szczególnie widoczne, gdy postawimy pytanie o to, jak ma się Pismo do życia Kościoła. Czy w świetle poglądu zaprezentowanego w Konstytucji świadectwo apostolskie, zebrane w Piśmie, można naprawdę rozumieć jako świadectwo, w które Kościół wsłuchuje się posłusznie, któremu daje się kierować, które zaskakuje Go i wstrząsa, a także prowadzi na ścieżki wciąż nowe? Czy nie jest raczej tak, że życiu, a nawet samej witalności Kościoła przypisuje się wagę bardzo wielką i mogącą stanowić przeszkodę w pełnym rozwoju apostolskiego świadectwa? Różnice są jeszcze wyraźniejsze, gdy postawi się pytanie, w jaki sposób świadectwo apostolskie może i musi być interpretowane przez Kościół. Chociaż wszystkie Kościoły uznają potrzebę interpretacji i przypisują Kościołowi wielką rolę w tym zadaniu, żaden z nich nie mógłby przyjąć funkcji Magisterium w ujęciu podanym przez Konstytucję. (...)

(...) Trzeba jednak dodać zaraz, że *Konstytucja o Objawieniu Boskim* przyczyni się mimo to do pogłębienia dialogu ekumenicznego. Chociaż nie unieważnia dotychczasowej doktryny, to jednak podkreśla ważność Pisma i stwierdza, że Kościół musi odwoływać się do niego we wszystkich bez wyjątku twierdzeniach. Nawet jeśli Kościół „nie czerpie swej pewności wyłącznie z Pisma", to będzie już teraz znacznie trudniej — szczególnie w dialogu ekumenicznym — weryfikować jakiekolwiek tezy

inaczej niż przez Pismo właśnie, i fakt ten stanowi niewątpliwie nowy i obiecujący krok na drodze ekumenicznej.

Obiecujące są także dwa inne fakty. Po pierwsze Konstytucja dopuszcza w znacznie szerszym zakresie niż dawniej badania biblijne. Studia krytyczno-historyczne były dotąd bardzo ograniczone. Obecnie uchylono drzwi troszkę szerzej, nie zmieniając zresztą podstawowych stanowisk w sprawie „wystarczalności" Pisma i historyczności jego stwierdzeń. Stanowi to ważny bodziec dla wspólnych studiów i badań. Jeszcze ważniejsze jest to, że Konstytucja zaleca z całym naciskiem lekturę i studiowanie Biblii, przez co podkreślona jest ranga Pisma w życiu Kościoła. Jakkolwiek bowiem ważne byłyby pytania teologiczne i hermeneutyczne, sprawą decydującą jest w gruncie rzerzy to, by Pismo Święte było czytane i by mogła działać jego własna wewnętrzna siła.

DEKRET O FORMACJI KSIĘŻY

Tekst ten powtarza i uzupełnia to, co wnosi Konstytucja o Objawieniu Boskim. Zajmuje się głównie pytaniem, co jest istotą i celem studiów teologicznych, i wskazówki, które podaje, zmieniają niewątpliwie ogólną orientację tych studiów. Pojęciem podstawowym w całym Dekrecie jest *Mysterium Christi*, tajemnica Chrystusa. Na niej ma się koncentrować cały proces wychowawczy, zarówno w sensie duchowym jak intelektualnym. Horyzonty intelektualne mają być wydatnie poszerzone, więcej miejsca ma się poświęcać problemom, które przedstawiają się w naszych czasach inaczej niż dawniej. Kleryków ma się uczyć przede wszystkim miłości prawdy i szukania jej wytrwale, z pełną uczciwością intelektualną. Studia teologiczne mają zaczynać się od studiów Pisma Świętego, które jest duszą teologii. Również analizy Ojców Kościoła mają być przyswojone zanim klerycy przejdą do teologii systematycznej, szczególnie teologii Tomasza. Wiele bojów stoczono o taki porządek studiów. Były głosy domagające się przyznania tomizmowi, zwanemu *theologia perennis*, bardziej dominującej roli. Nie udało się jednak tego przeforsować, co świadczy niewątpliwie o tym, że orientacja biblijna jest zdecydowana i definitywna. Mówiono nawet, że w takim potraktowaniu tomizmu „ujawnił się cały dramat Soboru". Można też stwierdzić, patrząc z przeciwnego punktu widzenia, że ujawnił się w nim ten sam zwrot, który nastąpił już w dyskusjach nad Konstytucją o Objawieniu.

Mówiąc o formacji księży trzeba jednak uwzględniać nie tylko sformułowania Dekretu opracowanego przez Sobór, lecz również samych kleryków współczesnych. Nowe pokolenie teologów, obecnie dochodzące do głosu, to umysłowości całkiem nowego pokroju. Wskutek tego różne wyniki Soboru, które wielu ludzi traktuje jeszcze jako niebywałe „nowinki", będą już przyswajane przez studentów jako oczywistości. Już dziś refleksja wielu z nich znacznie wyprzedza Sobór, a spotkać się też

można nieraz z jego krytyką, nieoczekiwanie wnikliwą. Istniejące w wielu Kościołach napięcia między starszą i młodszą generacją są widoczne również w Kościele Rzymsko-Katolickim, a w ostatnich kilku latach wzrosły nawet bardzo wyraźnie.

III. UNIWERSALIZM RZYMSKO-KATOLICKI

DEKLARACJA O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Przegłosowanie tego tekstu, 19 listopada 1965, nazwać można z pewnością jednym z wielkich wydarzeń Soboru. Nie ma potrzeby przypominać tu długiej i nieraz nudnej historii sporów o Deklarację. Każdy wie, jak wielkie były opory i jak niezłomnej wytrwałości było trzeba, by doprowadzić do jej promulgowania. Sam fakt, że stosunkowo silna opozycja walczyła aż do końca, świadczy o tym jak poważny zwrot wchodził w grę.

Deklaracja dlatego jest tak ważna, że zmienia u samych podstaw postawę Kościoła Rzymsko-Katolickiego wobec świata. Przyjmując za zasadę wolność religijną i opowiadając się za nią, Kościół przestaje tym samym traktować ludzi, którzy nie wyznają prawdy, jako błądzących, których można co najwyżej znosić i tolerować, lecz uznaje ich, w ich wolności, danej od Boga. Tekst ten jest więc warunkiem wstępnym wszelkiego dialogu, zarówno w węższym jak w szerokim sensie. Tylko bowiem gdy partner jest traktowany poważnie, a jego wolność naprawdę uznana, dialog może być autentyczny.

Deklaracja, w swych twierdzeniach praktycznych w każdym razie, jest przeważnie zgodna z deklaracjami sformułowanymi poprzednio przez Światową Radę Kościołów. Jako dokument rzymsko-katolicki jest naturalnie zredagowana w inny sposób niż mogłyby to uczynić inne Kościoły. Przede wszystkim podstawy wolności religijnej, które podaje, nie byłyby dla innych do przyjęcia. Trudno nie widzieć także pewnych różnic obiektywnych. Deklaracje Rady Kościołów na przykład przyznają niewierzącym tę samą wolność, jakiej domagają się dla Kościoła, a deklaracja watykańska nigdzie tego wyraźnie nie stwierdza. Zgodność ogólnej orientacji jest jednak tak wielka, że można jak się zdaje przyjąć, że istnieje pewien potencjalny *consensus* w chrześcijaństwie na ten temat. Nasuwa się wobec tego pytanie czy nie należy głębiej tej kwestii zanalizować, teraz, gdy Sobór już minął. Gdybyśmy zdołali dopracować się z czasem wspólnej deklaracji, pogłębiłoby to znacznie wspólnotę świadectwa.

DEKRET O DZIAŁALNOŚCI MISYJNEJ KOŚCIOŁA

Dekret podkreśla z naciskiem, że cały Lud Boży ma udział w zadaniu misyjnym. W czasie debat wielu mówców stwierdzało, że jak dotąd

zadanie to spoczywało zbyt wyłącznie w rękach Hierarchii. Ostatnia wersja tekstu uwzględniła w dużej mierze te krytyki.

Za teologiczną podstawę twierdzenia, że misyjność należy do istoty Kościoła Chrystusa, Dekret przyjmuje doktrynę o Trójcy Świętej. To jednakże nasuwa od razu pytanie, o którym powiedzieć można śmiało, że jest dzisiaj pytaniem całego pokolenia chrześcijan, mianowicie, jaki jest stosunek między głoszeniem przez Kościół jego przekazu, a działaniem Boga w świecie, to znaczy Jego dziełem stworzenia. Dekret podkreśla, że Chrystus przyszedł na świat, aby go zbawić. To co było rozłamane jest więc przez Niego scalone z powrotem, a nawet doprowadzone do doskonałości. Zaczątki dobra, które są w świecie, obecna w nim łaska i prawda, muszą być traktowane z całą powagą, są bowiem ukrytą Obecnością Boga. Zbawicielskie owoce Ewangelii są tak wyakcentowane, że sąd Boga nad światem usuwa się jakby w cień, i nie wspomina się niemal o krytycznej funkcji Ewangelii, o tym, że stawia nas ona wobec wyboru życia lub śmierci. Zarówno *Dekret o misjach*, jak *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym*, starają się ukazać tak przekonywająco miłość Boga do świata i udowodnić tak wymownie solidarność Kościoła z tym światem, że budzi to pewien niepokój. Niepodobna oczywiście kwestionować słuszności tej ogólnej tendencji. Solidarność Kościoła ze światem może jednak być pełna tylko gdy uwzględni również fakt, że Ewangelia sądzi świat. Konieczna jest jak się zdaje dyskusja na ten temat.

Wiąże się z tym ściśle sprawa znaczenia religii niechrześcijańskich. Jest ona obecnie żywo dyskutowana w Kościele Rzymsko-Katolickim. Jest mianowicie jasne, że Bóg może, Jemu tylko znanymi sposobami, zbawić również ludzi nie należących do Kościoła. Czy jednakże można przypisywać funkcję zbawicielską nie-chrześcijańskim systemom religijnym jako takim? Dekret nie odpowiada wyraźnie na to pytanie. Dyskusja w czasie Soboru wykazała, że jak dotąd nie ma w tej kwestii jakiejś głębszej zgodności poglądów w Kościele Rzymsko-Katolickim.

DEKLARACJA O STOSUNKU KOŚCIOŁA DO RELIGII NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

Deklaracja ta również nie wyjaśnia jak należy oceniać niechrześcijańskie religie. Jej intencje idą zresztą od początku w innym kierunku. Nie zajmuje się całą głęboką problematyką, którą nasuwa dziś, z jednej strony, samo pojęcie religii, z drugiej zaś kwestia stosunku między wiarą w Chrystusa a różnymi religiami. Ogranicza się do opisu postawy Kościoła wobec istniejących wspólnot religijnych. Wychodzi z założenia, że ludzkość jest jednym ludem, i że obowiązkiem Kościoła jest gruntowanie jedności i miłości. Chrześcijanie mają wobec tego skupiać uwagę najpierw na tych elementach, które są wspólne wszystkim ludziom i które mogą pogłębić więzy braterskie. Same religie są traktowane z tego samego punktu widzenia. Deklaracja głosi otwartość i gotowość

do kontaktów, a w swych opisach poszczególnych religii akcentuje tylko punkty wspólne i uznaje w nich „promień prawdy".

Nawet przyjmując, że cel Deklaracji był ograniczony i że głębszy aspekt spraw był naumyślnie pominięty, trudno oprzeć się wrażeniu pewnego rozczarowania. Zamierzeniem Deklaracji było stworzyć korzystną atmosferę dla dialogu. Czy jednakże można ją stworzyć nie wspominając nawet o tym, w jakim sensie i w jakiej mierze posłannictwo Chrystusa zobowiązuje Kościół i określa jego stosunek do świata? Czy można ją stworzyć nie próbując zrozumieć poszczególnych religii, tak jak rozumieją one same siebie? Intencja Deklaracji jest z pewnością potrzebna. Ale tekst sugeruje pewne zbieżności, które czynią wrażenie dosyć sztucznych. (...) Głównym tematem tego dokumentu nie były jednak religie, lecz lud żydowski, i nie jest to przypadkiem, że nazywano go nieraz „Deklarają o Żydach". W tym sensie ma on znaczenie podwójne. Przede wszystkim ma znaczenie dla eklezjologii, gdyż zawiera podstawy autentycznie biblijnego rozumienia stosunku Kościoła do Izraela, i należy mieć nadzieję, że ten kierunek pogłębi się jeszcze w dialogu ekumenicznym. Głównym jednak punktem Deklaracji jest odrzucenie antysemityzmu. Pewne osłabienie niektórych sformułowań, w czasie czwartej sesji, nie przekreśla faktu, że Kościół Rzymsko-Katolicki zajął tu jasne i zdecydowane stanowisko, i choć wina Kościoła, wszystkich Kościołów, wobec Żydów nie została wyznana wprost, to same nawet stwierdzenia pozytywne świadczą o tym jak bardzo błądzono w przeszłości. Wspólne uznanie tej prawdy jest bardzo ważne dla wszystkich oddzielnych Kościołów i Deklaracja z pewnością jest cennym wkładem w sprawę, która pod wieloma względami nie jest jeszcze rozwiązana.

KONSTYTUCJA DUSZPASTERSKA O KOŚCIELE W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM

Najważniejsze w tym tekście jest to, że został w ogóle napisany. Fakt napisania go zaangażował Sobór w ryzyko konfrontacji ze światem współczesnym. Można różnie oceniać całość i jej poszczególne fragmenty, każdy jednak uznać musi tyle przynajmniej, że Kościół Rzymsko-Katolicki postawił sobie wreszcie problemy, które są problemami człowieka dzisiejszego. Tekst nie jest dojrzały pod każdym względem. Poszczególne partie dowodzą wyraźnie, że nie na wszystkie kwestie dopracowano się jasnego poglądu. Jakże jednak mogłoby być inaczej? Ten dokument nie ma za sobą, jak niektóre inne, długiej historii debat i przemyśleń. Dopiero w czasie Soboru zapadła decyzja jego przygotowania. Duża część problemów wchodzących w grę była nowa i komisja nie mogła się oprzeć na żadnych wypróbowanych już rozwiązaniach. Więcej nawet: niektóre kwestie, które trzeba było opracować, zdawały się podważać przyjęte ogólnie odpowiedzi. Były więc głosy, że lepiej porzucić w ogóle projekt Konstytucji. Obawy jednak na szczęście nie przeważyły szali.

Czyż bowiem propozycja dialogu nie jest znacznie uczciwsza przez to, że Kościół wysunął w niej tezy, wymagające dalszej precyzacji? Czy nie stwarza to również nowych nadziei ekumenicznych? Dalsze rozmowy są wszak potrzebne w tym wypadku nie tylko dla prostej wymiany informacji, lecz w celu wspólnego już pogłębiania postawionej problematyki. To prawda, że język Konstytucji jest dość pompatyczny i niepozbawiony zarozumialstwa i że nie podkreśla się w niej potrzeby kontaktów ekumenicznych z takim naciskiem jak w *Dekrecie o Misjach*. Przy głębszej analizie tekstu widać jednak, że pozostawiono w nim naprawdę dużo otwartych drzwi.

(...) Wszystkie zalety i wszystkie wady Konstytucji widoczne są już we wstępie. Czytamy w nim, że Kościół musi zanalizować i zrozumieć sytuację świata współczesnego. Musi zbadać znaki czasu, gdyż jest jego zadaniem zinterpretowanie ich w świetle Ewangelii. Analiza współczesnej sytuacji jest więc punktem wyjścia i poprzedza refleksję teologiczną. Wiele przemawia za taką właśnie metodą. Czyż nie grozi nam zawsze, że nasze teologiczne konstrukcje będą budowane niejako w próżni? Kościoły tak często rozmijały się z rzeczywistością, przemawiały jak gdyby obok niej, że nigdy nie dość ostrzegania przed tym niebezpieczeństwem. Istnieje jednak także niebezpieczeństwo wręcz przeciwne, to mianowicie, że teologiczne odpowiedzi bądź przyjmuje się jako oczywistość, bądź też determinuje się je zbytnio wynikami analizy sytuacji. Konstytucja nie uniknęła całkowicie tej ewentualności. Wykazuje, na słusznych zresztą podstawach teologicznych, że Kościół musi być solidarny ze światem. Lecz nie rozwija dostatecznie posłannictwa Kościoła. Tekst ma charakter bardziej analityczny i opisowy niż kerygmatyczny i z tego właśnie powodu Kościół i świat są w nim jak gdyby obok siebie, w stanie nieszkodliwego sąsiedztwa. Napięcie, które stwarza w świecie posłannictwo Królestwa, i które stanowi siłę napędową dziejów, jest prawie niedostrzegalne. Kościół ukazany jest głównie od strony swej solidarności ze światem.

Z drugiej strony jednak przyznać trzeba, że opis zawarty w Konstytucji ma wielkie znaczenie. Wyliczając czynniki składające się na współczesną sytuację, Kościół przede wszystkim sam uświadamia sobie rzeczy, których nazbyt chętnie nie dostrzegał. Musi także postawić sobie jasno pewne problemy. Jaki jest sens postępu nauki i techniki? Jaki jest sens rosnącej władzy człowieka nad przyrodą? Jak należy rozumieć desakralizację świata i szczególnie — jak rozumieć ateizm? Jakie ma być stanowisko Kościoła wobec wielkich wstrząsów ekonomicznych i politycznych? Samo postawienie tych pytań i próba jakiegoś ich opracowania, choćby w zarysie, to fakt wielkiej wagi, stanowiący otwarcie całkiem nowych dróg. Rodzi się w ten sposób w Kościele ruch dwojakiego rodzaju. Powstają nowe nurty myślenia teologicznego, nastawione nie tyle na powtarzanie historycznych ujęć treści Ewangelii,

co na formułowanie tych treści tak, by stanowiły odpowiedź na realne problemy współczesności. Refleksja teologiczna wyzwala się w ten sposób z opłotków wyznaniowych. Po drugie, Konstytucja, dzięki swej praktycznej analizie, wykazuje samemu Kościołowi to, że rozwój historyczny skazuje pewne postawy na przedawnienie, lub narzuca postawy nowe, których nie da się po prostu wyprowadzić z tradycyjnych. Powstaje w ten sposób zasadniczy wyłom w statycznym myśleniu o moralności.

W części pierwszej omówiony jest wyczerpująco ateizm. Konstytucja stwierdza oczywiście, że Kościół zdecydowanie odrzuca wszelkie doktryny ateistyczne. Nie zawiera jednak ich potępienia. Przeciwnie, zawiera zapewnienie, że wierzący i niewierzący muszą wspólnie przyczyniać się do budowania społeczeństwa „co z pewnością nie jest możliwe bez szczerych i rozważnych rozmów". Zdanie to jest bardzo ważnym zwrotem: ateizm nie jest już tylko odrzucany, lecz — przy zachowaniu wszelkich duszpasterskich ostrożności — uznany zostaje za rozmówcę. Postawa apologetyczna, defensywna zastąpiona więc zostaje gotowością dialogu. Wielu biskupów, jak wiadomo, nie podpisuje się pod tą decyzją. Stosunkowo silna grupa domagała się wielokrotnie, aby tekst zawierał wyraźne potępienie ateizmu. Grupa ta została przegłosowana, lecz pytanie, jaki wpływ będzie miała w praktyce ta część Konstytucji pozostaje oczywiście na razie otwarte. Sekretariat dla Niewierzących, pod kierownictwem Kardynała Koeniga, będzie mógł może tę praktyczną stronę nieco wyjaśnić. (...)

Rozdział piąty o wojnie i pokoju przedstawiał dużo trudności, i dyskusja nad nim trwała niemal do końca Soboru. Wszyscy zgadzali się oczywiście, że wojna jest złem, dzisiaj nawet większym złem niż kiedykolwiek, i trzeba czynić wszystko, by jej uniknąć i by ją w ogóle uniemożliwić. Były jednak różnice poglądów co do oceny zbrojeń. (...) Konstytucja stwierdza w związku z tym konieczność powstania wspólnoty międzynarodowej, która uniemożliwiłaby wojnę jako taką. Do czasu powstania takiej wspólnoty należy popierać te inicjatywy międzynarodowe, które już są do dyspozycji.

Kościół Rzymsko-Katolicki przyłączył się więc zdecydowanie do tych, którzy chcą rozwijać i rozbudowywać Organizację Narodów Zjednoczonych. Nie ma najmniejszej wątpliwości, że nie tylko podróż papieża do Nowego Jorku, lecz również Konstytucja to posunięcia, stanowiące poważne poparcie dla ONZ.

DEKRET O DUSZPASTERSKICH ZADANIACH BISKUPÓW

Jest to dokument niezwykle interesujący. Z niego właśnie można dowiedzieć się, jakie praktyczne owoce przyniosła długa i miejscami pasjonująca dyskusja o tak zwanej kolegialności. Trudno zaiste o jaśniejszy tekst. Jeżeli, pod koniec trzeciej sesji, ktoś mógł jeszcze mieć wątpli-

wości co do tego, czy prymat papieża nie został trochę ograniczony, dekret usuwa zdecydowanie wszelkie takie supozycje. Doktryna o prymacie i o uniwersalnej jurysdykcji papieża jest stwierdzona w sposób niezwykle klarowny.

Autorytet papieża nie ucierpiał więc w niczym. Przeciwnie, nasuwa się pytanie czy właśnie dzięki soborowi władza papieska w praktyce nie stała się uniwersalniejsza i bardziej dynamiczna. Czyż papież nie stał się w znacznie większym niż przedtem stopniu „biskupem całego Kościoła?" Z początku sądzono, że Sobór wyakcentuje jego godność biskupa Rzymu i że będzie się podkreślało nie tyle zwierzchnictwo papieża nad całym Kościołem, co więź braterską wszystkich biskupstw z biskupstwem rzymskim. Te nadzieje nie sprawdziły się jednak. Prymat i bezpośrednia władza papieska zostały podkreślone z całym naciskiem. Sobór stał się dla papieża okazją do ukazania swego Urzędu w sposób nowy, o wiele bardziej dynamiczny i przekonywający. Obecność światowego episkopatu nie ograniczała wcale jego godności, lecz przeciwnie nadawała jej moc i pełnię. To prawda, że Urząd, a szczególnie Kuria były kwestionowane, w sensie pewnych określonych form ich działania. W gruncie rzeczy jednak Sobór pomnożył raczej władzę i autorytet Urzędu. Jest też widoczne, że papież zamierza iść dalej w tym kierunku. Dowodzą tego jego podróże do Jerozolimy, do Bombaju i przede wszystkim do Nowego Jorku. Również *Dekret o zadaniach duszpasterskich biskupów* idzie po linii koncepcji „biskupa świata". Synod biskupi, który ma być powoływany przez papieża jako rodzaj ciała doradczego, szersza reprezentacja międzynarodowa w Kurii to czynniki, które przyczynią się zapewne do lepszej administracji Kościoła, lecz które znaczą także, że papież jest dziś mniej „biskupem Rzymu" niż kiedykolwiek przedtem.

Fakt ten stawia nas w dosyć trudnej sytuacji. Nie jest intencją tego sprawozdania wydawać o niej sądy, trzeba jednak przyjąć do wiadomości, że papiestwo poszło w kierunku większego uniwersalizmu, i że inne Kościoły muszą ten nowy obrót spraw uwzględniać. Kościół Rzymsko-Katolicki trzeba widzieć dziś w nowej perspektywie. Przed papiestwem otwierają się nowe możliwości świadectwa i służby w świecie. Przykładem jest przemówienie papieża w ONZ. Widoczne są też jednak wynikające z tego trudności dla stosunków i współpracy wzajmnej Kościołów. Nasuwa się też niezmiernie ważne pytanie czy taka właśnie forma działania i uniwersalizmu może uczynić Kościół symbolem tęsknot i ideałów współczesnej ludzkości. Jakkolwiek na to spojrzymy, nasze Kościoły nie mogą już poprzestawać na krytykowaniu papiestwa tradycyjnymi argumentami. Trzeba uwzględnić jego nową formę, która obecnie się rysuje. Nasze stałe pytanie, w jaki sposób Kościół Chrystusa może dziś przemawiać i być słyszanym w skali uniwersalnej, staje się w tej sytuacji jeszcze bardziej palące.

IV. CO Z EKUMENIZMEM?

(...) Uznając ogromny postęp, jaki został osiągnięty w ruchu ekumenicznym, trzeba wspomnieć także o pewnych jego ograniczeniach, które uwidoczniły się w czasie czwartej sesji i dają się odczuwać nadal. Przede wszystkim zaznaczyć trzeba, że określenie „ruch ekumeniczny" nie oznacza tego samego we wszystkich środowiskach Kościoła Rzymsko-Katolickiego i nie jest jasne, w którym kierunku pójdzie dalszy rozwój. Czasem podkreśla się przede wszystkim myśl, że Kościół musi stać się otwarty na świat w jakiś nowy sposób. Zwrot ku braciom oddzielonym jest wtedy uzupełnieniem ogólnej odnowy wewnętrznej katolicyzmu, odnowy, która z czasem umożliwić ma także owym braciom uczestnictwo w posłannictwie Kościoła Rzymsko-Katolickiego. Zakłada się, że dzięki odnowie będą oni mogli to uczynić, nie sprzeniewierzając się swym przekonaniom, gdyż uniwersalizm odnowionego katolicyzmu będzie dostatecznie szeroki. Inny kierunek dążeń i refleksji zmierza raczej ku sytuacji, w której Kościoły będą mogły stworzyć związek braterski na zasadzie *par cum pari*, by współdziałać i konfrontować poglądy i metody jako równi partnerzy.

Wzmianki o ruchu ekumenicznym, zawarte w dokumentach soborowych, podzielić można również na dwie grupy. Do grupy pierwszej zaliczyć trzeba teksty mówiące w sposób ogólnikowy o współpracy z innymi chrześcijanami, według norm ustalonych przez *Dekret o Ekumenizmie*. Teksty te mówią zwykle i o współpracy z Kościołami i wspólnotami oddzielonymi od Rzymu i o współpracy ze wszystkimi ludźmi dobrej woli. Sam ruch ekumeniczny ma przy takim ustawieniu znaczenie drugorzędne, jest po prostu jedną z form rzymsko-katolickiego świadectwa i rzymsko-katolickiego, nowego uniwersalizmu. Do drugiej grupy tekstów należą stwierdzenia i wskazówki, w których jest mowa o potrzebie wspólnego świadectwa i idea ekumenizmu jest rozwijana w tym właśnie kierunku. Takich tekstów jest jednak znacznie mniej, i choć nie można ich oczywiście lekceważyć, sam fakt, że jest ich tak mało, pozwala odgadnąć, gdzie leżeć będzie prawdopodobnie główna trudność ekumenizmu. Kościół Rzymsko-Katolicki jest jak się zdaje zdolny odnosić się z dużą dozą otwartości do innych Kościołów, ale wciąż byłoby mu trudno połączyć się z nimi w j e d n o braterskie stowarzyszenie.

Wiąże się z tym ściśle możliwość powstania konfliktu pomiędzy odnową Kościoła Rzymsko-Katolickiego i jego uniwersalizmem, a jego zadaniami ekumenicznymi. Jeśli składanie chrześcijańskiego świadectwa okaże się możliwe w formie rzymsko-katolickiego uniwersalizmu, to projekty ekumeniczne zostaną odsunięte, nawet gdyby były zasadniczo możliwe do zrealizowania. W czasie czwartej sesji można było wyczuć

zastanawiającą rezerwę, szczególnie w sprawach misji Kościoła w świecie, czy Jego posłania w świat. Pytaniem głównym było raczej to, jak Kościół Rzymsko-Katolicki może najlepiej to zadanie wykonać, nie zaś jak może je wykonać w braterskiej współpracy z innymi Kościołami.

Ekumenizm stał się wreszcie pod koniec soboru bardziej oficjalny. Dekret na jego temat ma moc obowiązującą w całym Kościele, i nadaje ekumenizmowi charakter jednego z normalnych obowiązków, niemal normalnej rutyny. Jest to oczywiście ważny krok naprzód, lecz zarazem przynosi pewne usztywnienie. Tę dwuznaczność widać szczególnie wyraźnie w „Directorium". Zawiera ono bardzo potrzebne praktyczne instrukcje, lecz zarazem ogranicza spontaniczny charakter ruchu i zmierza do zafiksowania go w określonych formach i na określonym poziomie. Dekrety, Konstytucje, dyrektywy i rady zostały opracowane i w tej chwili zaczyna z wolna działać cały gmach Kościoła. Cała ta rozbudowana zbroja jest oczywiście nieraz konieczna, by wyważyć różne drzwi dotąd zamknięte, może też jednak łatwo — jak zbroja Saula — okazać się ciężka i niewygodna.

Okres posoborowy cechuje więc sytuacja dosyć dwuznaczna. Ruch ekumeniczny otrzymał potężny bodziec: Sobór Watykański poszerzył gwałtownie horyzonty wszystkich Kościołów, zakwestionował ich najrozmaitsze stanowiska, stał się źródłem niezwykle inspirujących idei tego czym mógłby być Kościół Chrystusa. Cały ten przełom nie został jeszcze wcale zasymilowany bez reszty. Problem tego jak Kościoły mają żyć w związku braterskim nie został jednak przez Sobór rozwiązany. Kościół Rzymsko-Katolicki i Światowa Rada Kościołów stoją dalej obok siebie i dalej nie jest jasne jak ruch ekumeniczny, który jest jeden, może wyrazić się na zewnątrz jako jedność. Pytanie o nasze stosunki wzajemne musi jak widać towarzyszyć nam jeszcze długo, bez rozwiązania, i możemy posuwać się naprzód tylko wykorzystując każde drzwi, które otworzy Bóg.

Ruch ekumeniczny zawstydzał nas nieustannie. Zawstydzał nas, bo nasze nadzieje i rachuby okazywały się tak małe, w zestawieniu z tym co działał Bóg w nas i w świecie. Także Sobór Watykański był zdarzeniem zawstydzającym nasze zbyt nikłe nadzieje. Wszystkie te przeżycia muszą wzmacniać w nas wiarę, że zostaniemy w końcu wyprowadzeni z obecnego stanu rzeczy, może ścieżkami, o których nikt z nas teraz nie ma pojęcia. Wymagane jest od nas tylko jedno: byśmy szli, każdy ścieżką sobie wyznaczoną, nie troskając się o chwałę własną, swego Kościoła czy swej organizacji, lecz jedynie o chwałę Imienia, w którym wszystko jest jedno.

Lukas Vischer

wybór i tłum. *Anna Morawska*

CZŁOWIEK I ŚWIĘTOŚĆ

Człowiek współczesny często wyobraża sobie, że wyegzorcyzmował, oddalił od siebie tajemnicę, nadprzyrodzoność, to co święte. Tymczasem wraca ono do niego różnymi ścieżkami jako znaki zapytania: nad osobistą klęską, nad potężniejącym mikro- czy makrokosmosem, nad rozrastającym się do apokaliptycznych rozmiarów złem tkwiącym w samym człowieku. Wraca do niego także wciąż to, co stanowi jedną z najważniejszych cech religii: uznanie jakichś wartości za ostateczne, nienaruszalne, wiążące i — święte. „Religia człowieka, który stał się Bogiem..." powiedział Paweł VI. W religii chodzi zawsze o stosunek do jakiejś transcendencji, do tego co w polu doświadczenia człowieka przerasta jego samego, co stanowi też dlań jakąś normę, choćby to była tylko idea czy idol: człowieka, ludzkości.

Czy jednak, jeśli jest to tylko jakaś transcendencja, można mówić o religii w jej właściwych wymiarach: tej stojącej oko w oko z Niepojętym, obcującej z Nim w określonych, świętych miejscach i momentach — religii ofiar rytualnych, krzaku ognistego, sakramentów i procesji? Czy można jeszcze mówić o religii tam, gdzie nie ma postawy wyzucia się z siebie, chęci głębokiego oczyszczenia i zarazem świadomości, że można je uzyskać także w warunkach określonych, umownych, wydzielonych *hic et nunc*, w których Nadprzyrodzone zstępuje samo, choć przez ręce człowieka? Tam gdzie nie ma bezwzględnego szacunku dla prawa Nadprzyrodzoności w sercu człowieka i zarazem przekonania, że samo prawo nie wystarczy, że trzeba stale, a w uprzywilejowanych momentach szczególnie, rodzić się na nowo umierając starym naszym powłokom? A raczej: czy różne te postawy i intuicje, jeżeli nawet istnieją w naszym życiu, mają wartość ekwiwalentną religii, gdy nie tworzą jakiejś spoistej całości, w której to co wewnętrzne wiąże się z tym co na zewnątrz, indywidualne ze społecznym, to co świeckie, z tym co nadprzyrodzone i święte?

Pytania takie pojawiają się coraz częściej zarówno wewnątrz samej myśli religijnej jak i na zewnątrz niej, wszędzie tam, gdzie myśl uczciwie sonduje najważniejsze ludzkie problemy. Czy można być człowiekiem naprawdę współczesnym i nie tylko wierzyć, ale stać się świadomym podmiotem tego porządku społecznego, jakim jest religia wraz ze swoimi uzewnętrznieniami? To jest chyba dramatyczny rdzeń wielu współczesnych pytań i niepokojów.

Zdaje się na nie odpowiadać negatywnie Roger Caillois w jednej ze swych wczesnych, ale najbardziej ważkich książek „Człowiek i świętość" (*L'homme et le Sacré*). Caillois, to francuski krytyk literacki, świetny eseista i pełen niezwykłej wyobraźni filozof kultury. Interesuje się rzeczami dziwnymi i ryzykuje dziwne nieraz hipotezy: pisał m. in. o estetyce minaretów, o magicznej funkcji ozdób u ptaków i motyli,

tłumaczył niesamowitego Borgesa i publikował z zachwytem *Rękopis znaleziony w Saragossie*. *L'homme et le Sacré* to książka, którą trzeba opisać, bo zajmuje ważne miejsce we współczesnym myśleniu o religii: Mircea Eliade wyraża się z dużym uznaniem o tej *brilliant short book*. Napisana tuż przed drugą wojną doczekała się wielu powojennych wydań, a ostatnio kieszonkowego wydania Gallimarda w serii „Idées".

Tezy Caillois są z pewnością i w tej książce wysoce dyskusyjne i hipotetyczne, nie reprezentują również ostatnich osiągnięć w religioznawstwie, które jak każda dziedzina nauki wciąż się przecież rozwija. Studiuje ta książka jeden aspekt czy nurt myśli i zachowań religijnych, zostawiając na uboczu i wyraźnie nie doceniając religii wewnętrznej, praw wypisanych w sumieniu i zawartych w etykach opartych na rozumie, tych, których korzeń widzi św. Paweł w rozpoznaniu „niewidzialnych rzeczy, które od stworzenia świata stały się dla umysłu widzialnymi". Bo też Caillois wydaje się być dobrym przykładem analizowanej w wielu książkach współczesnej nieufności do struktur rozumowych, zrozumiałej po wiekach pewnego siebie racjonalizmu. Dla niego indywidualizujący rozum wyizolowuje jednostkę ze społeczności i odcina ją od wszystkich witalno-kulturotwórczych wartości religii. To jednostronne spojrzenie na religię oświetla jednak za to szczególnie przenikliwie niektóre inne aspekty komparatystyki religioznawczej, każąc snuć nad nimi wielorakie refleksje.

Koncepcja religii — i by tak rzec — jej wzorzec opiera się u Caillois, jak u wielu współczesnych myślicieli, na społeczeństwach tzw. prymitywnych, w których religia stanowi podstawę myślenia i społecznych zachowań. To co nadprzyrodzone jest stale obecne, jest miarą wszystkiego. Wciela się ono w dwa uzupełniające się nurty życia społecznego: system zakazów i barier społecznych i system okresowych świąt łamiących wszystkie zakazy i wszystkie bariery. Religia jest w tych społeczeństwach osią łączącą wszystkie gałęzie życia, totalną wizją, możliwą tylko dzięki całkowitej identyfikacji jednostki ze społecznością. Właśnie ta całościowość, łącząca jednostkę ze społeczeństwem, intuicję nadprzyrodzoności z jej społecznymi manifestacjami, kult z zabawą, moralność z tym co ją przerasta — uważa Caillois za największą i bezpowrotnie zagubioną wartość religii. Rosnąca cywilizacja bowiem, zróżnicowanie życia społecznego, rozrost państwa oderwały jednostkę od organicznego związku ze społeczeństwem, przesunęły religię z jej totalnego działania (grożącego, jak w wypadku świąt, dezorganizacją życia) z jednej strony w sferę działalności określonych warstw czy organizmów, z drugiej we wnętrze człowieka, jego życie uczuciowe i intelektualne. „Każde kryterium zewnętrzne wydaje się niewystarczające od chwili, w której to co święte mniej dotyczy obiektywnych uzewnętrznień niż postawy sumienia, mniej ceremonii niż najgłębszych zachowań". Przesuwając świętość ku wnętrzu człowieka odrywa się ją

zarazem od obiektywnych sprawdzianów, subiektywizuje się ją. W rezultacie — pisze Caillois — poświęca się życie dla spraw absolutnie tego nie wartych, a w społeczeństwach nowoczesnych jedynym odpowiednikiem dawnych sakralnych świąt jest wojna, która pełni rolę częściowo do nich analogiczną.

Element świętości, choć spychany na margines w świadomości ludzkiej i może dlatego tak straszliwie rewanżujący się w wojnie, jest jednak stałą, niezmienną komponentą rzeczywistości, czymś, co przeciwstawia się „świeckości", tzn. stabilizacji, bronieniu uzyskanych pozycji, walczeniu przede wszystkim o porządek, status quo, miarę i wagę. Chociaż bowiem, jak to Caillois udowadnia, porządek, ład świata jest w religiach naznaczony niezatartą pieczęcią boskości, ale boskość wymaga, by nie uważać porządku za instancję ostateczną, wymaga czasem, by człowiek wyszedł z jego ram, przekroczył go, „poświęcił się". Dlatego przestają mieć związek ze świętością najbardziej nawet wzniosłe, ale ustabilizowane cnoty, umiar, bezpieczeństwo, wygoda — to wszystko co nie pozwala człowiekowi „porzucić siebie" i iść do końca. Trawestując Caillois na język filozoficzny można by chyba powiedzieć, że świeckość równa się tworzącym abstrakcję z człowieka, ustatycznionym, zamrożonym esencjom, podczas gdy świętość wyrywa człowieka z niego samego, każe mu się zagubić, angażuje go egzystencjalnie. Zagubieni są zarówno Faust jak Teresa z Avila, bohaterowie przepaści otaczających z dwóch stron tę przeciętną — w końcu — świeckość. Dialektyka świętości i świeckości jest zdaniem Caillois analogiczna i w rezultacie tożsama z kosmologiczną dialektyką rozwoju i stagnacji, śmierci i życia, przeszkód hamujących, ale i zmuszających do wyzwolenia zasoby energii, zużywania się i odradzania. Zawsze życie dąży do konserwacji siebie, do gromadzenia, posiadania i przez to samo do zużycia, zawsze element sakralny wkracza w to życie domagając się śmierci, nowych narodzin, porzucenia starej skorupy: od człowieka zaś domaga się ofiary, rzucenia wszystkiego na jedną szalę — na rzecz czegoś, co przekracza życie, co nadaje mu sens, ale też przyspiesza śmierć.

*

Spróbujmy teraz streszczając Rogera Caillois zobaczyć pokrótce podstawowe jego intuicje dotyczące elementu sakralnego w religiach tzw. prymitywnych.

„W swojej elementarnej formie to co święte pojawia się przede wszystkim jako niebezpieczna energia, niezrozumiała, trudno operatywna, nadzwyczaj skuteczna. Dla tego, kto decyduje się nią posługiwać, problem polega na pozyskaniu jej i najlepszym wykorzystaniu, a zarazem uchronieniu się przed niebezpieczeństwami związanymi z uży-

ciem siły tak trudnej do opanowania". „Jest to cecha, której rzeczy nie posiadają same z siebie: udziela im jej tajemnicza łaska". Siła przedmiotu sakralnego działa sakralizująco, izolująco na profana, który go dotknie, lecz równocześnie profan działa na przedmiot sakralny desakralizująco. To co sakralne jest bowiem skrajnie przeciwstawne temu co świeckie: nie jest między nimi dopuszczalny ani możliwy żaden m e l a n ż. Tylko kapłan może wejść do „świętego świętych": w Australii miejsce, gdzie składane są przedmioty sakralne, nie jest w ogóle przez profanów znane, określa się je w przybliżeniu. U Maorysów kobieta wstępująca do miejsca, gdzie znajduje się łódź poświęcana, uniemożliwia spuszczenie jej na wodę, bo obecność kobiety odwraca błogosławieństwo boskie. Dlatego wszelkie stosunki pomiędzy tym co świeckie a tym co sakralne muszą być ściśle uregulowane: dzieje się to poprzez system zakazów, system rytualnych tabu. To co tabu, to jest święte, zakazane i niebezpieczne. W stosunku do niego to co „świeckie" jest w o l n e: gesty i słowa nie pociągające za sobą niebezpiecznych konsekwencji. Istnieją rytuały nie tylko sakralizujące, ale i desakralizujące, zwracające człowieka czy rzecz światu wolnemu.

Korzeniem wszystkich zakazów jest koncepcja świata, w której to co dynamiczne, wszelka zmiana, każde zmieszanie jakichkolwiek elementów jest właśnie sakralne, naruszające całkowicie statyczny porządek świata. Stąd w i e l o z n a c z n o ś ć świętości: „święte" jest zarówno to, co życiodajne, jak i to, co niesie śmierć, zarówno czyste jak nieczyste.

Cechy te są mu kolejno przypisywane w zależności od tego, czy działanie religijne objawia się w sposób przychylny czy też nie, i wobec tego nosi on je potencjalnie obydwie". Siła religijna „potencjalnie jest ambiwalentna, w działaniu jednoznaczna". Dlatego etymologicznie w wielu językach, np. w greckim i łacinie, nieczystość oznacza jednocześnie ofiarę zmazującą nieczystość, w ogóle element sakralny: w Rzymie słowo *sacer* oznacza „tego lub to, co nie może być dotknięte nie brudząc, albo nie brudząc się". U północnoamerykańskich Indian Dakota słowa *wakan* oznacza zarówno misjonarza i Biblię, jak kobietę podczas menstruacji, która jest uosobieniem nieczystości. Ambiwalencja świętości rozszczepia się wprawdzie i wciela w elementy antagonistyczne: dobre i złe duchy, Ormuzda i Arymana „Boga i diabła, pozostaje jednak w poczuciu ludzi jako stosunek »pełen drżenia i zafascynowania« wobec każdego z tych elementów".

Ponieważ zło i nieczystość także reprezentuje siłę, chodzi o to, by z jednej strony ustrzec ją przed zetnięciem ze światem wolnym, a także przed maksymalną profanacją sił czy rzeczy dobrych, z drugiej, by przez odpowiedni rytuał zmienić kierunek jej działania, „przemienić groźbę śmierci w gwarancję życia". Te same przepisy oddalające nieczystego od społeczności chronią także od niej czarownika

lub króla, a przedmioty lub stany uważane za najbardziej nieczyste są używane jako najskuteczniejsze środki przeciwko chorobom lub klęskom. U Semitów krwią zwierzęcia obciążonego grzechami ludu namaszcza się ołtarze, gdzie indziej krew kobiety z okresu menstruacji bywa stosowana jako najsilniejsze lekarstwo. U rożnych ludów przed trudnym przedsięwzięciem popełnia się jakieś wykroczenie przeciw prawu, np. kazirodztwo, aby stać się silnym, a wracający w chwale po wojnie albo polowaniu musi przejść przez rytuały oczyszczające. Wreszcie, pisze Caillois, nie jest przypadkiem, że w hagiografii chrześcijańskiej tak często widzi się związek między wielkimi grzechami a świętością. A my dodajmy: czyż ewangeliczne uzdrowienie ślepego przez błoto zmieszane ze śliną nie dorzuca też światła na ów tajemniczy związek pomiędzy tym, co najwyższe i najniższe?

*

Istotą świata jest porządek — pisze Caillois — i ten porządek ma być zachowany: to jest sens przepisów. Przepisy są społecznym odpowiednikiem praw natury, dlatego to co jest nieczyste, jest nieczyste podwójnie: wobec prawa natury i społeczeństwa. Nieczysty jest zarówno okres u kobiety, choroba, śmierć, wszelkie anomalie (np. bliźnięta), jak kazirodztwo, morderstwo, świętokradztwo. Człowiek umarły, a także jego najbliżsi są niebezpieczni dla społeczności i muszą przejść przez rytuały oczyszczające. „W Chinach jeśli władca, albo jego małżonka przekracza swe prawa, słońce lub księżyc zaćmiewa się".

Jednym z podstawowych praw rządzących naturą i społeczeństwem i regulującym stosunki między światem a elementem sakralnym jest prawo równowagi. Jeżeli człowiek albo społeczność chce uzyskać błogosławieństwo, pomoc od sił nadprzyrodzonych, na korzyść owych sił składa ofiarę, dar, pozbawia się czegoś; siły nadprzyrodzone muszą wówczas dla równowagi udzielić mu ze swej strony daru, o który prosi. Podobnie z ascezą: w tym stopniu, w jakim asceta pozbawia się dóbr tego świata, zyskuje w świecie ducha; im większe wyrzeczenie, tym większa siła ducha. Statyczną równowagę świata przerywa wszystko co nowe: pierwsze płody ziemi (zboże, owoce), pierworodne dziecko, nowy budynek. Muszą one być ofiarowane siłom nadprzyrodzonym. Poświęcenie pierworodnego syna (ofiarowanie w świątyni, ofiara Izaaka) odkupuje jego braci, „zapewnia im wolną, świecką egzystencję, pozwala im należeć bez zastrzeżeń do swoich rodziców".

Inne wielkie prawo, podobne prawu równowagi, a właściwie z nim identyczne, to prawo dwubiegunowości. Element sakralny, potencjalnie ambiwalentny, krystalizuje się w swoich przejawach i w świadomości ludzkiej na dwóch przeciwległych krańcach. Podziałowi na Boga i Diabła odpowiada podział na to, co czyste i nieczyste, to co sakralne i co

świeckie, wreszcie w organizacji społecznej na dwa uzupełniające się elementy: w pewnych typach społeczeństw na „bractwa", w innych, mniej organicznych, na władcę i masę. Skłonność do dwupodziału przejawia się także w operowaniu całościowymi symbolami. „Energie ożywiające i siły śmierci gromadzą się, by stworzyć dwa bieguny, przyciągający i odpychający, świata religijnego. Pierwszemu odpowiada jasność i suchość dnia, drugiemu ciemność i wilgoć nocy". W ten sposób interpretuje się przeciwieństwa: części świata, pory roku, płcie, to co wysokie i co niskie, prawe i lewe, niebo i piekło. Np. słowo „prawe" obrosło wszystkimi możliwymi pozytywnymi znaczeniami: na sądzie ostatecznym sprawiedliwi zasiądą po prawicy Boga, ręka prawa jest symbolem sprawności, prawość to szlachetność, prawo to sprawiedliwość. Odwrotnie jest z tym co „lewe", które jest zarazem symbolem nieczystego sumienia jak niezręczności, niepewności czy niecelności.

Przeciwieństwa te przejawiają się także w łonie społeczności. „Z jednej strony majestatyczny świat rządzony przez króla, kapłana i prawo, od którego podwładny trzyma się przez respekt z dystansem, z drugiej nieczysta i haniebna dziedzina pariasów, czarowników i winowajców, od której oddala się on ze zgrozą". Podziały społeczne lokalizują się nawet w rodzaj geografii symbolicznej obecnej w różnych cywilizacjach opartych na religii. Zabudowywanie przestrzeni rozwija się w tych cywilizacjach promieniście od środka, który zajmuje pałac księcia lub kapłana, czy świątynia. Zgromadzone w tych centrach siły sakralne przenikają przez pusty plac, odgradzający to, co święte, od tego, co świeckie i nieczyste, i znikają na peryferiach będących piekłem społecznym, światem nędzy i występku. Przeciwieństwo tego co wewnętrzne i zewnętrzne — to jeszcze jedna odmiana dualistycznego widzenia świata.

Jak dualizm ten rzutuje na organizację społeczności prymitywnych? Caillois uważa za typowy podział szczepu (jednostki społecznej) na dwa bractwa mające odrębne totemy; bractwa te często pokrywają się z klanem, ale nie z reguły. Podział ten nie pokrywa się też z podziałem geograficznym: członkowie jednego bractwa mogą mieszkać z członkami innego zachowując swoją odrębność. Istnieje nawet zakaz żenienia się w obrębie jednego bractwa, co byłoby równoznaczne z kazirodztwem mieszającym elementy jednorodne, a członkowie bractwa tworzą jedno ciało mistyczne.

Innym, bardziej rozpowszechnionym wariantem organizacji społecznej, wcielającej to, co Caillois nazywa *le sacré de respect* jest — władza. Klany czy bractwa, zamiast uzupełniać się, autonomizują się, rywalizują, aż któryś z nich razem z przywódcą zaczyna dominować nad całością społeczeństwa. Ale ten znany socjologiczny mechanizm w oczach podwładnych przedstawia się jako wkroczenie boskości w życie. „Władza jak sakralność wydaje się łaską zewnętrzną, której jednostka jest

przejściowym siedliskiem. Otrzymuje się ją przez inwestyturę, inicjację lub namaszczenie. Traci się ją przez degradację, niegodność lub nadużycie". Tu Caillois zauważa cierpko: władza nie jest funkcją siły, ale uległości poddanych. Gdyby żołnierze odmówili wykonania rozkazu, generał byłby bezsilny. Im mniej przedstawiciel władzy może się wylegitymować prawdziwym osobistym autorytetem, tym mniej się ten autorytet kwestionuje, tym bardziej przypisuje mu się cechy wrodzone i boskie. Jest on absolutnie ponad profanem, chowany w izolacji, podobnie jak człowiek nieczysty. Reguły obowiązujące profana nie wiążą władcy. Kazirodztwo jest dla niego nieomal obowiązkiem, jak dla tamtego ciężkim grzechem. Poddany zwraca się do władcy przez osobę pośredniczącą: Wasz Majestat, co w Chinach znaczy równocześnie „ci co stoją u stóp tronu". Między władcą a ludem istnieje nieprzekraczalna bariera i kierunek napięcia społecznego między nimi jest zupełnie różny od tego, jaki zachodzi między bractwami: jeżeli ten charakteryzował się przez równorzędne uzupełnianie się, tamten urobiony jest raczej na modelu „ojciec — syn", tzn. władzy i posłuszeństwa. Władza jest przede wszystkim łaską udzielaną poddanym, którzy w zamian jedynie winni składać dary wdzięczności. Jednakże między tymi dwoma członami musi istnieć także jakaś równowaga. Władca też ma obowiązki wobec społeczeństwa, powinien być (choć nie musi: władza pochodzi od Boga) przykładem cnót, a tyran jest uważany za typowego burzyciela porządku świata. Chiński Yin i Yang oznacza także stosunek: władca — masa.



Jak wspomnieliśmy na wstępie, dialektyka świętości polaryzuje się według Caillois między porządkiem świata a tym, co go przekracza. Świat ma porządek i jest on rzeczą boską: wcielają go na równi natura i społeczeństwo. Ale najdawniejsze mity mówią o powstaniu porządku w czasie: to „przodkowie", bosko-ludzcy herosi go ustanowili. Przedtem, na początku był Chaos i jest on zarazem tym, co porządek przekracza, co jest jakby tożsame z Nadprzyrodzonością samą. Zresztą istotą porządku jest to, że się zużywa, starzeje; w naturze i w społeczeństwie rządzi prawo śmierci. Trzeba zatem porządek odnawiać, zanurzając go w Chaosie, w tym boskim siedlisku twórczych energii. To jest uzasadnienie święta. Święto jest wyłączeniem czasu, porządku realizującego się w czasie. Jest to okres sakralny (często uwarunkowany przymusową bezczynnością, jak np. zima u Eskimosów) przeciwstawiający się okresowi świeckiemu. Jego regułą jest zawieszenie wszelkich reguł i zbratanie, stopienie społeczeństwa w jedno w paroksyzmie, w którym wszystko jest dozwolone, a nawet wszystko co dotąd zakazane obowiązujące. Trzeba bowiem wcielić, odegrać okres Chaosu po to, by się odrodzić i zacząć życie na nowo.

„Okres Chaosu" jest uważany zarówno za okres przedhistoryczny, jak za s t a n, w którym wszystko było możliwe, elastyczne, niestabilne: ludzie zamieniali się w zwierzęta, przedmioty zmieniały swoje miejsca etc. Dlatego często Chaos terminologicznie oznacza także sen. Ma on podwójne oblicze, analogiczne do podwójnego oblicza świętości: to złoty okres, raj, w którym wszystko było w magicznym nadmiarze i niczego nie zdobywało się pracą, ale zarazem okres Saturna i Chronosa, ofiar z ludzi, koszmarów i ciemności. Wizja tego okresu wydaje się mieć wiele wspólnego z wizją dzieciństwa i młodości, która aż do okresu inicjacji jest życiem poza porządkiem społecznym. Jest w niej zarówno smak cudowności, jak tęsknota za owym porządkiem, określonością, stabilnością: co by było np. gdyby przedmioty zaczęły nagle uciekać od swoich właścicieli? Dopiero przodkowie ustanowili miejsce każdej rzeczy: zarówno morza i gór jak człowieka, a także szczepu, jego władzy i rytuału. Jednocześnie pojawiła się śmierć wskutek nieposłuszeństwa pierwszego człowieka (najczęściej kobiety!) za namową wielkiego „gafiarza", usiłującego niezręcznie imitować gesty Stwórcy, czego konsekwencje są zarówno katastrofalne jak... komiczne.

Powracanie do Chaosu odbywa się na różne sposoby. Najważniejszym z nich jest jego odgrywanie przez aktorów w maskach, którzy powtarzają gesty przodków i tańczą rytualne tańce. Rozpiętość tych nabożeństw jest ogromna: od słownego opowiadania poprzez retuszowanie malowideł ściennych do prawdziwych dramatów, w czasie których aktorzy mogą dokonywać totemicznej komunii, odnawiając w ten sposób zarówno całą naturę jak siebie samych. Innym tego wariantem są rytuały inicjacji odmładzające społeczeństwo. W jednym z nich, tzw. rytuale majo w Nowej Gwinei, który mogliśmy oglądać w pasjonującym filmie Gaisseau o tej niesamowitej wyspie, inicjowany musi zachowywać się jak dziecko, bezradny i nic nie rozumiejący i dopiero przodkowie wprowadzają go w porządek odgrywając przed nim dzieło stworzenia. Nowo upieczony członek społeczeństwa ma następnie zapoznawszy się z kultem klanu, sam odegrać rolę przodka włożywszy jego maskę.

Powrót do Chaosu oznacza także obowiązkowe zawieszenie wszelakich reguł. Reguły unieważnia się zawsze wtedy, kiedy porządek świata został szczególnie zachwiany: po śmierci króla w czasie bezkrólewia, w okresie zarazy czy kiedy pojawiają się niepokojące zjawiska astronomiczne. Jest to swoista żałoba, ale i zarazem praktyka zabezpieczająca przez ekscesy witalności przed wpływami śmierci. W czasie święta nakazane jest metodyczne przeciwstawianie się porządkowi: kazirodztwo, orgie, obżarstwa, marnotrawcze ale i wspaniałomyślne prezenty z jednej strony — z drugiej parodia świętości, władzy, zawieszanie wszystkich instytucji strzegących praw. Najważniejszą może jednak cechą święta jest dezindywidualizacja, całkowite zniesienie różnych barier

oddzielających klany, grupy, klasy i zmieszanie ich w jakimś olbrzymim gotującym się tyglu. Jest to paroksyzm „zwierzęcia społecznego", który podporządkowuje sobie to co ludzkie dla celu, który wydaje się nadrzędny: dla uczestniczenia w stwórczej, boskiej wolności.

*

Święta poza swoją funkcją sakralną spełniały także funkcje energetyczne: wyzwalały nadmiary energii stłoczonej pod ciśnieniem reguł, Caillois pyta: co rozładowuje energie w dzisiejszych cywilizacjach? Wakacje? Owszem, odprężają po pracy, ale nie rozładowują wystarczająco napięć międzyludzkich, obcości, którą wytworzyła współczesna organizacja życia. Wakacje są indywidualizujące, a nie socjalizujące: każdy ucieka jak może najdalej od ludzi, pracy, obowiązków. Są one nawyżej, by tak rzec, wtórnie socjalizujące, ale nie stanowią według Caillois najwyższego, twórczego napięcia sił i wzajemnego się nimi obdzielania, tylko wyłącznie ich rozładowanie. Dzisiejsze karnawały, Sylwester — oczywiste pozostałości po dawnych uroczystościach — są niemal symbolicznym ich odbiciem i w najmniejszym stopniu nie pełnią tej znaczeniowej i energetycznej funkcji.

Jedyną ich rzeczywistą analogię widzi Caillois... we współczesnej wojnie totalnej. Wojna bowiem jest, jak dawniej święto, właśnie paroksyzmem całego społeczeństwa, nie pozostawiającym nic na uboczu, wchłaniającym wszystko co napotka. Wojna dąży do zamienienia wszystkiego, co ma indywidualne kontury, na bezkształtną, chaotyczną miazgę. Jest straszliwym marnotrawstwem energii zarówno ekonomicznej jak ludzkiej: „koszt kilku godzin nienawiści reprezentuje sumę tak wielką, iż wydawałoby się, że można dzięki niej położyć kres całej nędzy świata". Wojna spełnia więc niektóre warunki święta. Czy spełnia inne?

Dawniej czas w odczuciu ludzi odmierzany był według świąt: zwykły czas pracy był tylko odstępem między kolejnymi świętami, tak jak dziś jeszcze mówi się „przed" czy „po" Bożym Narodzeniu czy Wielkiejnocy. W naszych czasach pokój, to też tylko okres między kolejnymi wojnami, które przez swoją częstotliwość i rozmiary nabrały prestiżu uniwersalnej normy, losu, kary bożej, czy heglowskiej historycznej konieczności.

Książka Caillois, pisana w roku wybuchu drugiej wojny, jest pod wrażeniem pism nazistowskich: teksty Goebbelsa, Keiserlinga czy Ludendorffa cytowane przez Caillois przypisują wojnie funkcję zdecydowanie religijną. „Wojna jest najbardziej elementarną formą miłości życia", wojna nadaje sens istnieniu jednostek czy narodów, jest sakramentem łączącym ludzi etc. — wszystkie te sformułowania wydają się dla Caillois symptomatyczne, wyznaczają zarysy współczesnej mistyki

wojny. Ta mistyka rośnie wprost proporcjonalnie do dehumanizacji wojny, opuszczenia przez nią wszelkich reguł gry, wszelkiej rycerskości. Sprowadzona do swojej istoty: „czystej zbrodni i czystego gwałtu" i stając się naprawdę wojną totalną, objawia się współczesnemu człowiekowi jako brama piekieł, obnażenie straszliwych sił duchowych przerastających człowieka.

W porównaniu do antycznego święta, które było przede wszystkim rytualną grą i które istotnie rzucało pomosty między ludźmi, wojna jedynie pogłębia nienawiść i ustawia międzyludzkie bariery, jest dewastacją fizyczną i moralną, radioaktywnie zataczającą szerokie kręgi jeszcze długo po jej zakończeniu. Wojna to, jak pisze Caillois, „okup cywilizacji", koszt jej trzech przede wszystkim aspektów: mechanizacji stosunków międzyludzkich, zastępującej dawne więzi organiczne, zagubienia właściwej hierarchii wartości i wysuwania na czoło wartości materialnych, wreszcie powstania scentralizowanych państw, które pozostawiają coraz mniej swobody jednostce i mogą manipulować siłą materialną i ludzką dla swoich celów.

Niezależnie od całej tej zarysowanej w książce Caillos analogii między świętem a wojną, dyskusyjnej z pewnością i prowokującej, dla chrześcijanina jeden przynajmniej wniosek nasuwa się nieodparcie. Religijne święto zawierało głęboką prawdę o rzeczywistości: by się odrodzić, by móc na nowo żyć, trzeba w jakimś sensie umrzeć regułom, wszystko „postawić na głowie", dać ze siebie wspaniałomyślne maksimum, umieć też spojrzeć na ziemskie hierarchie i autorytety z pewną dozą relatywistycznego humoru: wobec Boga wszystko jest względne i poniekąd umowne. Jeżeli — poza mistycyzującym hitleryzmem — współczesna fascynacja wojną ma rzeczywiście jakieś korzenie religijne, to pokazuje ona chyba oblicze ludzkości, która odrzuciła zdrowe ziarno zawarte we wszystkich religiach z chrześcijaństwem na czele; energia tego ziarna zakorzeniona w samej naturze człowieka obraca się teraz przeciw niemu. Ale chyba nie ulega wątpliwości, że jeśli jedna droga od prymitywnego święta biegnie do szaleństwa wojny, to druga, być może bardzo daleka, ta prawdziwie religijna — prowadzi do szaleństwa Krzyża.

Karol Tarnowski

SZKOŁY W TECHNICE

I. ŹRÓDŁA I ZADANIA

W środowisku techników można spotkać wiele odmian dość rozbudowanych zespołów poglądów dotyczących celów oraz metod postępowania technicznego, nazywanych zwykle szkołami technicznymi. Niniejszy szkic jest próbą opisu ich znaczenia, cech charakterystycznych oraz zasadniczych typów.

Technicy podają najczęściej dwie przyczyny tłumaczące możliwość, a nawet względną trwałość, jednoczesnego istnienia różnych szkół w poszczególnych naukach technicznych. Przede wszystkim niepewność i wieloznaczność dostępnych w technice danych wyjściowych nie pozwala na ogół — już w pierwszych chwilach pracy — rozstrzygać bezbłędnie, która z metod postępowania okaże się najdogodniejsza, która z decyzji najsłuszniejsza. Niejasne są też zazwyczaj cele, które chcemy osiągnąć. Rozwiązując jakikolwiek problem, początkowo, w najlepszych przypadkach, tylko bardzo mgliście wiemy, o co właściwie chodzi. W technice nie jest prawdą, że rozpoczynając pracę badawczą trzeba przede wszystkim jasno sformułować pytanie. Tak wprawdzie uczą w szkołach, ale w szkołach nauczyciele znają odpowiedzi. Zwykle, aby można było jako tako ściśle powiedzieć, o co pytamy, trzeba być już bardzo blisko rozwiązania. W praktyce określenie zagadnienia jest zwykle procesem sekwencyjnym, rozwijającym się w miarę postępu badań [1]. Otóż jeśli wystartowano z odmiennych pozycji wyjściowych i wykonano wiele prac w okresie wstępnych błąkań i prób, to zwykle zgromadzono przy tym tyle materiałów pomocniczych, że opłaca się do nich właśnie dostosować metody ostatecznego postępowania. Tak więc początkowe, często intuicyjne poglądy i przypadkowe informacje w znacznym stopniu mogą spowodować poważne różnice w końcowych sformułowaniach lub też rozwiązaniach.

Następnie wielość szkół ma swą przyczynę w równorzędności odmiennych sposobów technicznego postępowania. Większość technicznych zagadnień można badać rozmaitymi metodami i uzyskiwać zbliżone wartością wyniki. Można eksperymentować na modelach, szukać rozwiązań metodami numerycznymi, można lekceważyć dokładność obliczeń zwiększając współczynniki bezpieczeństwa i marnotrawiąc materiał lub wyświetlać nawet drobne niejasności problemu marnując czas i siły ludzkie. Zwraca się też uwagę, że w rozwoju problemów technicznych wy-

---

[1] Proces określania zagadnienia technicznego analizują prawie wszystkie opracowania z dziedziny tzw. badań operacyjnych. Może najwnikliwiej przedstawiono go w monografii C. W. Churchmana, R. L. Ackoffa i E. L. Arnoffa pt. *Introduction to operations research*, New York 1957 J. Wiley.

stępuje pewna rytmiczność. Przechodzą one przez okresy: zbieranie danych, tworzenie syntezy, krytyki systemu, badania metody, porównań z zagadnieniami pokrewnymi itd. Każdemu z nich odpowiada odmienna postawa, różny krąg zagadnień — czyli inna szkoła techniczna.

Najważniejszym może zadaniem szkół jest badanie oraz rozwój teorii i metod używanych w technice. Wielkie zagadnienia techniczne są bowiem tak złożone i dla swego wszechstronnego ujęcia wymagają znajomości tak różnych gałęzi wiedzy, że tylko wieloletnia praca choćby nieformalnych zespołów potrafi im sprostać. Szkoły są więc pewną formą pracy zespołowej, obejmującej niekiedy kilka pokoleń techników i nie ograniczoną więzami przestrzeni. One tylko potrafią — odpowiednio do rozporządzalnych środków technicznych oraz osiągniętej wiedzy — wyczerpać możliwości wielu tematów lub poglądów, znaleźć dopuszczalne uproszczenia, opracować zwarte i wykończone doktryny, wyświetlić, co w nowych propozycjach jest zbędne, gdzie zaś kryją się najbardziej obiecujące pomysły. Nowe koncepcje techniczne zjawiają się bowiem zazwyczaj w formie dość niejasnej, ich sformułowania są często zbyt jednostronne, polemiczne oraz skrajne; wymagają one — niekiedy długotrwałej — opieki grona zwolenników, którzy zgromadzą materiał dowodowy oraz nadadzą proponowanym pomysłom doskonalszą postać.

Istnienie szkół technicznych wiąże się jednak z pewnymi niebezpieczeństwami. Wśród inżynierów dość rozpowszechniony jest na przykład pogląd, że przy ocenie różnych teorii technicznych istotna jest nie tyle ich prawdziwość, której zresztą w pełni nigdy nie da się osiągnąć, ile użyteczność. Na ogół, w pewnym zakresie stosowalności nowa teoria techniczna zapewni większą dokładność przewidywania niż poprzednio używana. Czy jednak, dla zmniejszenia błędów — zwłaszcza gdy chodzi o jakieś fragmenty — zawsze warto rozbijać pewne wykończone, ogólne doktryny interpretujące dość zgodnie z rzeczywistością znaczne obszary zjawisk? Uczyć się dwóch metod zamiast jednej? Twierdzenie bardziej ścisłe, ale osamotnione, jest w praktyce często mniej cenne niż twierdzenie przybliżone, ale powiązane z teorią techniczną o znacznym zakresie stosowalności. To również tłumaczy, dlaczego niezgodność niewielkiej grupy marginesowych doświadczeń z jakąś ogólną teorią nie wystarcza w technice do jej odrzucenia, jeżeli poza tym wyjaśnia ona spory zbiór zjawisk, jest prosta i operatywna [2]. (Na przykład, przy badaniu jakiegokolwiek układu najchętniej korzysta się z metod dostosowanych do układów liniowych, mimo że wiadomo, iż właściwie nie istnieją one. Do tego samego zresztą sprowadzają się wszelkie metody przybliżone, najczęstsze w technice i tak dla niej charakterystyczne.)

[2] Interesujące omówienie tego problemu można znaleźć w rozdz. 7 pracy E. B. Wilsona pt. *An introduction to scientific research*, New York 1952 McGraw Hill; (w 1964 r. ukazał się polski przekład tej pracy.)

Wprowadzanie nowego ujęcia wiąże się z przezwyciężeniem oporów, które nie zawsze w danej chwili warto pokonywać. Ostatecznie jest to kwestia czasu. Za ileś tam lat, gdy naprawdę niezbędna stanie się większa precyzja i tak trzeba będzie wprowadzić nowe metody i teorie. Ta postawa techników prowadzi do trwania przy pewnej szkole, nawet gdy się wie, że nie jest ona najlepsza z dostępnych.

Drugim niebezpieczeństwem jest nadmierna zwykle, narzucona przez daną szkołę, specjalizacja, prowadząca do dominacji tematów i metod w niej występujących. Zapomina się często o granicach ich skutecznej stosowalności i niejednokrotnie używa nawet tam, gdzie już zupełnie nie są na miejscu.

W technice szkoły klasyfikuje się najczęściej w zależności od dyscypliny, do zakresu której należą tezy przez nie głoszone. Mówi się więc o szkołach w nukleonice, elektronice, automatyce itd. Klasyfikacja ta, niewątpliwie uzasadniona, jest ciekawa raczej dla specjalistów. Możliwy jest jednak jeszcze inny podział, bardziej ogólny, odnoszący się do wszystkich gałęzi techniki i wynikający z różnych postaw spotykanych w pracy zawodowej techników. Na ogół przyjmuje się, że istnieją cztery takie — parami przeciwstawne — grupy szkół, zwane zwykle: metodyczną i tematyczną oraz doświadczalną i teoretyczną.

II. TEMAT I METODA

Zwolennicy kierunku metodycznego dążą przede wszystkim do biegłego i wszechstronnego opanowania pewnej metody postępowania technicznego (lub też grupy — najczęściej spokrewnionych — metod), w drugiej dopiero kolejności szukając problemów, do których można by ją zastosować. Treść zagadnienia jest dla nich mało interesująca; widzą w nim tylko ilustrację dla swoich metod. Problemy ujmują możliwie szeroko oraz w znacznym uproszczeniu, jako przykłady jak najogólniejszej grupy zagadnień pokrewnych, w których po wyłuskaniu ich wspólnych cech charakterystycznych chcą widzieć pewne zadania abstrakcyjne[3]. Nacisk jest położony na precyzję wyników; dąży się do otrzymania możliwie największej ogólności i dokładności, dostępnej jeszcze w ramach danego sposobu badania.

Ciekawą cechą tego kierunku jest uporczywe poszukiwanie związków między stosowanymi metodami, ich jakiejś wspólnej podstawy. Szkołę metodyczną cechuje zamiłowanie do systematyczności. W niej właśnie ceni się tzw. elegancję pewnych dyscyplin technicznych, rozumianą przede wszystkim jako jednorodność stosowanych metod. Ta jednorod-

[3] Na przykład elektrotechnicy biegli w rachunku macierzowym najczęściej będą interesować się zagadnieniami struktury badanych układów, dobrze znający zaś teorię równań różniczkowych skoncentrują się na problemach stanów nieustalonych.

ność ma zresztą uzasadnienie praktyczne, gdyż technicy stale operujący daną grupą metod mają w nich znaczną wprawę i zawsze są gotowi do ich użycia. Nie traci się więc czasu na ich przyswajanie oraz maleje prawdopodobieństwo popełnienia omyłki.

Znajomość jednej metody (lub nawet jednej ich grupy) nie pozwala na ogół na wszechstronne zbadanie danego problemu technicznego, wyświetlając tylko niektóre jego aspekty. To ograniczenie jest uznawane przez szkołę metodyczną, której przedstawiciele nie tyle pragną rozwiązać całość przedłożonego im zagadnienia, ile raczej możliwie wnikliwie rozważyć te jego składniki, które pasują do opanowanej przez nich metody. Twierdzą oni, że zbiór odmiennych środków, którymi trzeba się posłużyć, oraz rozmaitych nauk technicznych, które należy znać, aby rozwiązać większość zadań, jest tak liczny i tak różnorodny, że najczęściej wymaga to pracy zespołowej. Wówczas zaś dobranie specjalistów reprezentujących wszystkie przydatne metody i dyscypliny jest sprawą właściwej organizacji tego zespołu.

Zwolennicy kierunku tematycznego interesują się przede wszystkim rozważanym zagadnieniem. Sprawa metody jest dla nich obojętna. Chcą otrzymać praktyczną odpowiedź na konkretne pytanie, wszystko jedno, jaką drogą, byleby prędko i przy najmniejszym nakładzie sił. Oni to są autorami określenia, że „nauki techniczne są zbiorem sposobów uzyskiwania złych odpowiedzi na pytania, na które bez tych nauk dawano by odpowiedzi jeszcze gorsze". Są to praktycy i realiści, podejrzliwi wobec wszelkich analogii, bardzo wyczuleni na odrębność warunków ich zadania oraz unikający jakichkolwiek uogólnień.

Różnice obydwóch tych szkół można też ująć inaczej. Kierunek metodyczny uważa za najważniejsze raczej dostrzeżenie problemu, jego wszechstronne omówienie, znalezienie jego powiązań; czy zaś wynik prób rozwiązań będzie pozytywny, czy też negatywny, mniej go interesuje. Chce raczej wiedzieć niż potrafić. Kierunek tematyczny jest bardziej utylitarny; za wszelką cenę — zresztą jak najniższą — pragnie uzyskać wyznaczony sobie cel. Zdaniem zwolenników szkoły metodycznej jest takie mnóstwo zagadnień technicznych, że przy usiłowaniach opanowania ich zalewu wskazana bywa skrajna ekonomia wysiłku. Trzeba przede wszystkim robić to, co potrafimy, stopniowo zwiększając zakres naszych możliwości intelektualnych i technicznych. Zwolennicy szkoły tematycznej sądzą, że istnieje wyraźna hierarchia problemów narzucana przez względy gospodarcze, społeczne lub wojskowe, która określa jednoznacznie kolejność zadań.

W sporach między przedstawicielami obu wymienionych kierunków zbyt mało może zwraca się uwagi na potrzebę pewnej odpowiedniości między rozważanym zagadnieniem a stosowanymi metodami. Metody zbyt prymitywne nie rozwiążą zadania lub wprowadzą niedopuszczalne błędy. Metody zbyt subtelne będą nieekonomiczne, pochłoną zbyt wiele

czasu i wysiłków. Podobnie, jeśli chce się badać problem, dla którego rozwiązania nie są jeszcze znane odpowiednie metody, trzeba będzie zacząć od ich poszukiwania i badania.

III. TEORIA I DOŚWIADCZENIE

Oba pozostałe kierunki — teoretyczny i doświadczalny — różnią się przede wszystkim oceną doniosłości dwóch zasadniczych w technice metod: badań eksperymentalnych oraz rozważań teoretycznych, na ogół o matematycznym charakterze. Zwolennicy kierunku teoretycznego będą podkreślać, że samo doświadczenie niewiele daje, nie pozwala ocenić, co w badanym zjawisku jest istotne, a co bez znaczenia, nie daje rozpoznać — nawet prostych niekiedy — możliwości pokonania trudności. Ponadto zazwyczaj interesuje nas nie gromadzenie danych liczbowych i obserwacji jakościowych, ale ich selekcja, wzajemne uzależnienie oraz interpretacja. Badanie czysto eksperymentalne jest fikcją — daje tylko chaos niepowiązanych, do niczego nie przydatnych informacji.

Ale podobną fikcją są w technice rozważania czysto teoretyczne. Przed ich rozpoczęciem niezbędna jest znajomość znacznej niekiedy ilości danych (najczęściej w postaci liczbowych wartości pewnych parametrów lub stablicowanych zależności między nimi), które można otrzymać wyłącznie dzięki doświadczeniom. Tym się między innymi tłumaczy okresy wyraźnego zastoju pewnych nauk technicznych, gdy jakiekolwiek prace teoretyczne — po wykorzystaniu uzyskanych do danej chwili wyników doświadczalnych — stają się jałowe. Trzeba wówczas zabrać się znowu do eksperymentów dla uzyskania nowej porcji danych.

Przedstawiciele szkoły teoretycznej zgodzą się z tym stanowiskiem, a nawet podkreślą kluczową rolę eksperymentów wyznaczających nieznane wartości parametrów, jak również tzw. doświadczeń sprawdzających, których celem jest stwierdzenie, czy daną hipotezę należy przyjąć, czy też odrzucić. Przypomną jednak równocześnie, że to właśnie zadaniem rozważań teoretycznych jest formułowanie jakichkolwiek hipotez, i zaprotestują jak najostrzej przeciw tak modnym w szkole doświadczalnej tzw. doświadczeniom badawczym [4], które w swoich długich seriach miałyby skutecznie zastępować dochodzenia teoretyczne, kładąc nacisk

---

[4] W technice doświadczenia takie polegają zwykle na próbach poprawiania właściwości badanego urządzenia drogą wszelkich możliwych kombinacji jego elementów, zmian ich parametrów, uzupełnień korekcyjnych itp., przeprowadzanych trochę na chybił trafił. Takie postępowanie spotyka się często na przykład w elektronice, gdzie ze względu na delikatność stosowanych elementów zmiany wartości ich charakterystycznych parametrów w wyprodukowanych jednostkach mogą być znaczne. W praktyce przeprowadza się wówczas niejednokrotnie tylko bardzo niedokładne obliczenia wstępne poświęcając następnie długie niekiedy miesiące tzw. „dociąganiu doświadczalnemu".

na ich kosztowność, czasochłonność oraz niewielką przydatność w innych podobnych przypadkach.

Zdaniem zwolenników szkoły doświadczalnej sprawa ta nie jest jednak taka prosta. Zwrócą oni uwagę na rolę dokładności pomiarów doświadczalnych, których wzrost precyzji uwidocznia zjawiska niekiedy nawet nie przeczuwane. Wśród techników mówi się nawet żartobliwie, że najczęściej zjawienie się nowych teorii zależy tylko od zwiększenia czułości pomiaru o rząd wielkości. Przedstawiciele kierunku doświadczalnego twierdzą zwykle, że koncepcje czysto teoretyczne obracają się wyłącznie w kręgu danych doświadczalnych porządkując je co najwyżej, przy czym ich przydatność ma charakter przede wszystkim dydaktyczny. Zdaniem ich przeciwników, dla postępu techniki najważniejsze jest zjawienie się nowych pojęć, oryginalnych powiązań i twórczych pomysłów.

Spór między zwolennikami obu wymienionych szkół jest prawdopodobnie — w chwili obecnej — centralnym metodologicznym sporem techniki. Istnieje zgodność poglądów, że oba te kierunki nie są samowystarczalne, że okresy doświadczalnego zbierania danych oraz opartych na nich rozważań teoretycznych powinny się przeplatać, natomiast odmienne są praktyczne oceny dogodnej długości trwania obu tych składników badania. Obie szkoły różnią się odpowiedziami na pytania: jak daleko można posuwać obliczenia i rozważania teoretyczne w oderwaniu od eksperymentów? jak długie mogą być łańcuchy wnioskowań, zanim trzeba się będzie odwołać do doświadczeń sprawdzających?

Techników charakteryzuje nieufność do dłuższych łańcuchów dowodowych, chęć ich unikania lub choćby skracania. Nie jest to cecha powszechna w naukach ścisłych. W matematyce na przykład pewność twierdzenia nie maleje w miarę wydłużania się dowodu. Sądzi się, że ta tendencja, żeby „odległość" między jakąś tezą techniczną a sprawdzającym ją doświadczeniem była możliwie mała, ma dwie przyczyny. Pierwsza z nich wiąże się z wyborem zawsze dokonywanym na materiale obserwacyjnym i pomiarowym dla wyodrębnienia z niego interesujących nas zależności. Odrzuca się wówczas mnóstwo cech, spostrzeżeń i powiązań uważanych za uboczne; upraszcza się — niekiedy w drastyczny sposób — doświadczalnie uzyskany obraz rzeczywistości i nikt nie wie, czy błąd spowodowany odrzuceniem tych czynników postronnych, niewątpliwie bezpośrednio mało istotnych, nie będzie rósł w miarę wydłużania łańcucha rozumowań fałszując jego wyniki. Jest to istotne zwłaszcza przy badaniu zjawisk subtelnych, marginesowych, w stosunku do których uproszczenia wyjściowe zachowują się wyraźnie po macoszemu.

Druga przyczyna wiąże się z naszymi interpretacjami badanego zjawiska. Na ogół nie mamy pewności, że zbadane i odrzucone sposoby tłumaczenia wyczerpują zbiór wszystkich możliwości, że nie zapomniano

o najwłaściwszej interpretacji. Z dwu co najmniej względów jest to prawdopodobne:

a. Prawie nigdy nie potrafimy utworzyć takiej sieci pytań, analiz lub doświadczeń, żeby nie wykazywała ona żadnych luk. Zwykle rozważane alternatywy są zbiorem cząstkowym, niepełnym, choć może fragmentami się pokrywającym.

b. Każda interpretacja teoretyczna jest wynikiem nagromadzonej już wiedzy, jest uwarunkowana chwilowym dorobkiem nauk technicznych. W przyszłości na pewno zjawią się inne, bardziej właściwe, obecnie niemożliwe do przewidzenia, a może nawet — z braku odpowiednich pojęć i wyrażeń — do wypowiedzenia. W niektórych naukach mówi się nawet wyraźnie o przeciętnym okresie życia nowych teorii, na przykład w astronomii wynosi on podobno około 30 lat.

W końcu wypada wspomnieć o wątpliwościach, czy proste sumowanie wiadomości o fragmentarycznych, składowych aspektach — a takie zawsze otrzymujemy w technice stosując właściwe jej metody — wystarcza do ujęcia całości zagadnienia (nawet jeśli pominąć wykonawcze trudności pracy zespołowej). Czy taką mozaikę można złożyć w obraz dość zbliżony do rzeczywistości?

W technice poszczególne ogniwa łańcucha wniosków lub też argumentów nie są więc z reguły pewne, lecz tylko prawdopodobne. Ponieważ zaś prawdopodobieństwo sumy kroków dowodowych w takich warunkach maleje z ich liczbą, dąży się do skracania rozumowań lub też do wprowadzania możliwie licznych, niezależnych rozumowań równoległych. Technicy boją się nie tyle narastania błędów, ile gnębi ich zwiększanie się niepewności wniosków. Odczuwają oni wyraźnie brak zadowalającej teorii wnioskowania w warunkach niepewności, dostosowanej do potrzeb praktyki technicznej[5].

Przedstawione tu w skrócie dominujące obecnie kierunki myśli technicznej dadzą się ujmować rozmaicie. Można na przykład rozważać je jako przejaw starych sporów między racjonalizmem a empiryzmem, realizmem a idealizmem, tyle tylko, że dość prymitywnych w formie. Można by — i to się robi częściej — badać ich tło socjologiczne. Wybór stylu postępowania technicznego zależy od wielu czynników, na przykład od środków materialnych stojących do dyspozycji. Gdy są one znaczne, przewagę ma kierunek doświadczalny, wtedy bowiem można

[5] Dotychczas opublikowano dwie próby takich teorii — obie naturalnie oparte na rachunku prawdopodobieństwa. Pierwsza z nich, ogłoszona w 1933 roku przez J. Neymana i E. S. Paersonsa („Proc. Cambr. Phil. Scoc. vol. 29) nawiązuje do znanego ze statystyki pojęcia poziomu ufności. Drugą, uważaną za bardziej oryginalną, ale jeszcze mniej wykończoną, ogłosił w 1937 roku W. Jefferys (w pracy pt. *Scientific inference*, London). Korzysta ona z tzw. twierdzenia Bayensa, a raczej z pojęć prawdopodobieństwa a priori i a posteriori w nich występujących. Wydaje się, że istnieje jeszcze trzecia możliwość — posłużenie się twz. łańcuchami Markowa.

posługiwać się licznym personelem pomocniczym oraz kosztowną aparaturą. Podobnie, gdy rozwiązanie zagadnienia jest pilnie potrzebne, kierunek teoretyczny ma mniejsze szanse. Ciekawe, że kierunek metodyczny, dla którego uprzywilejowania trudno byłoby podać jakieś przekonujące motywy społeczne, jest — zdaje się — najczęstszy wśród techników prowadzących prace badawcze. Studia przeprowadzone przed kilku laty w koncernie Westinghouse wykazały, że w jego działach badawczych i rozwojowych kierunek ten reprezentuje ponad 80% pracowników. Prawdopodobnie o wyborze danej szkoły decydują raczej czynniki psychiczne oraz przygotowanie zawodowe.

Sprawy poszczególnych kierunków dotyczą zagadnień o znacznej doniosłości praktycznej. Od ich rozstrzygnięcia zależy w pewnym stopniu styl pracy instytutów badawczych oraz biur projektowych i konstrukcyjnych decydujących o rozwoju przemysłu. Niewątpliwie jednak ich rozwiązanie, jeśli w ogóle jest możliwe, przekracza możliwości i kompetencje samych techników.

Karol Wajs

PYTANIA

„PASJA" PENDERECKIEGO

Pasja wg Św. Łukasza Krzysztofa Pendereckiego jest nie tylko wybitnym utworem muzycznym, ale i zaskakującym wydarzeniem kulturalnym. Każde dzieło artystyczne większego lotu zawiera element zaskoczenia. Ale *Pasja* Pendereckiego, poza swoją oryginalnością, indywidualną wartością estetyczną, której ocenę należy pozostawić fachowcom, jest w swojej warstwie treściowej objawieniem nowego oblicza współczesności. Muzyczny traktat o inspiracji religijnej, na temat samotności cierpienia wśród tłumu — tego jeszcze nie było.

Treściowa interpretacja muzycznych utworów to zabieg ryzykowny i chyba również dyletancki. Ale przecież to „opowiadanie" o męce Chrystusa może być i będzie odbierane przez większość słuchaczy z jego filozoficznej strony, a nie tylko jako zespół zharmonizowanych na nowy sposób dźwięków. Muzyczna interpretacja drogi przez mękę, opisu zrośniętego z naszą kulturą w sposób nierozłączny, odradza ją w nowy sposób i uaktualnia lepiej niż np. filologiczna modernizacja tekstu. Dlatego, że jest świadectwem. Jakim i czego?

Samotne cierpienie wśród tłumu, ból płynący z samego poczucia owej samotności, jest jednym z wiodących motywów sztuki „dokumentującej" sytuację człowieka w wieku dwudziestym. Tę samotność odmieniano już na tysiące sposobów. Każda powieść i poemat z prawdziwego zdarzenia

dziś powstający, każda sztuka sceniczna i film ukazują to samo. Co przedstawiane było w czasach romantyzmu malowniczo, dziś, w czasach wypranych z romantyzmu ukazało swą surową twarz. O samotności wśród tłumu i poczuciu obcości człowieka w świecie piszą traktaty nie tylko pisarze, ale i uczeni. Samotność jednym słowem stała się nagle problemem filozoficznym, socjologicznym, literackim, psychologicznym, dramaturgicznym i po prostu — osobistym. Moraliści i pedagodzy uruchomili całą swoją wiedzę i doświadczenie, by przeciwdziałać tej chorobie, rozpowszechnili kodeks formuł zapobiegających „wykorzenieniu", „dezintegracji", „desocjalizacji", ostrzegają przed obojętnością na los innych istot; ujawnili też źródła międzyludzkiej agresji będącej skutkiem poczucia osaczenia i kompensatą za brak uznania przez innych naszej podmiotowej, ludzkiej wartości.

Sztuka wyrażająca ów stan, tę sytuację współczesną wydała już wiele znakomitych dzieł. Odznaczają się one wysokim wewnętrznym napięciem filozoficznym i emocjonalnym nawet wtedy, gdy powierzchowna oschłość świadczy o opanowaniu artysty tworzącego z „zaciśniętymi zębami". Nagromadzenie utworów wszelkiego gatunku o podobnym klimacie i treści wywołało z kolei wiele ujemnych reakcji ze strony publiczności, tzw. odbiorców, którzy te same stany uczuciowe i sytuacje egzystencjalne przeżywają „pod mniejszym napięciem", nie tak jaskrawo i świadomie. Stąd wzięła się opinia, że dzisiejszy problem samotnego cierpienia wśród tłumu, że ów powtarzający się motyw rozmyślań, przeżyć i przedstawień wyraża jedynie wewnętrzne przeżycia intelektualistów z środowisk elitarnych. Istnieje pogląd, że artyści, ludzie obdarzeni specjalną wrażliwością, a zarazem psychicznie mniej odporni na trudności życia w warunkach masowej, konformistycznej, a jednocześnie brutalnej na swój sposób cywilizacji, łatwiej i szybciej wyobcowują się, mniej dzielnie znoszą trudy egzystencji wśród anonimowego tłumu, na skutek odpływu zainteresowania tradycyjną sztuką, cierpią też z powodu braku zrozumienia ich roli, uznania itd. W ślad za tym poglądem idzie oskarżenie o histerię, o skrzywianie prawdziwego obrazu czasu w ich utworach. Twierdzi się, że przekształciły się one w zapisy neurotyków, a przecież istotą sztuki jest odkrywanie harmonii, chociażby nawet tragicznej, stwarzanie coraz to innych form piękna, które samo w sobie jest przezwyciężeniem rozkładu i spokojnym triumfem nad siłami chaosu.

Wszystkie te opinie nie są tak zupełnie pozbawione sensu, ponieważ istnieje wielkość samotności istoty ludzkiej, ale istnieje również coś takiego jak „grafomania" owej samotności. Nie wchodząc w szczegóły skomplikowanej sytuacji sztuki, artystów i intelektualistów w świecie dzisiejszym stwierdźmy jedynie, że ci z nich, którym udało się pokonać własne uwarunkowania psychologiczne i społeczne, przezwyciężyć już wytworzone konwencje „rozpaczliwego sentymentalizmu", przewarto-

ściować prawdziwy, istniejący problem swojego czasu — którym jest osamotnienie człowieka i specyficzne cierpienie jakie ono sprawia — stworzyli nowe wartości upostaciowane w utworach noszących ów smutny, egzystencjalny stempel czasu na sobie. Takim utworem właśnie jest m. in. *Pasja wg Św. Łukasza* Krzysztofa Pendereckiego. W „muzycznej postaci" jego Chrystusa dominuje przede wszystkim człowieczeństwo skazane na cierpienie nie zrozumiane przez innych, tłem jest ów szept chóru interpretującego jak w antycznej tragedii sytuację rozgrywającą się na oczach świadków. Olbrzymia gama odcieni i natężeń tego szeptu ludzi obcych, oscylującego pomiędzy zmartwiałą głupotą o chorałową ironią, potępiającą emfazą, a trwożliwą paplaniną, oddaje jak gdyby falowanie uczuć „wielkiego zwierzęcia", jak nazwała Simone Weil ludzki tłum. Już sama obecność owych uczuć, zwłaszcza ironii i goryczy, wiąże dzieło Pendereckiego z klimatem jego czasu. Przez tę szeptliwą kakofonię przenikają jednak i światy inne: bachowski, gregoriański. Jest w nich obecna i moc i mądrość triumfująca mimo wszystko, wbrew temu co się stało z Chrystusem. Finał jest potężnym wołaniem wespół z umarłym. Jest głosem już rozbrzmiewającym w pustce po jego odejściu, które nas do dziś otacza. Pendereckiemu udało się jakby stworzyć harmonię z całkowitej dysharmonii i oddać potęgę gruzów. Przypomina się tu *Tren pamięci ofiar Hiroszimy* nieomal równie smutny i „samotny".

Powstanie *Pasji* Pendereckiego jest wydarzeniem innego również rodzaju. Wiadomo przecież, że utwory artystyczne o inspiracji religijnej, a naprawdę coś znaczące, należą do rzadkości nie tylko u nas, ale w ogóle w chrześcijańskim świecie. Kultura cywilizacji, w której wzrośliśmy, jest u swoich współczesnych korzeni zdesakralizowana. Proces ów raczej ma tendencję wstępującą niż opadającą. Dokonano już wielu historycznych analiz tego zjawiska. Wskazywano zwłaszcza na wiekowy rozbrat pomiędzy Kościołem, a światem kultury, datujący się gdzieś od czasów renesansu, na dezintegrację monolitycznej formacji średniowiecza rozpadającej się powoli w ciągu stuleci, aż po dzień dzisiejszy, mimo usiłowań zapobieżenia temu rozdarciu przez neotomistów, mimo nowych przewartościowań dokonywanych w wieku dwudziestym, zwłaszcza przez Maritaina. Nie wnikając w zawiłe i skomplikowane szczegóły tego zagadnienia poprzestańmy na stwierdzeniu, że w pospolitym odczuciu wybitna twórczość artystyczna jest dziś nie do pogodzenia z twórczością równocześnie religijną, a to przede wszystkim dlatego, ponieważ w tę sferę wartości ingeruje Kościół jako instytucja ideologiczna i doktrynalna. Z tą ingerencją żaden artysta z prawdziwego zdarzenia, czyli człowiek wewnętrznie wolny, samodzielny i autonomiczny, nie może się pogodzić. Jego domeną wewnętrzną jest wolność osoby, a jego obowiązkiem wyrażanie spraw istnienia ludzkiego w całym jego sprzecznym powikłaniu, niepodobnym do postulatywnych wzorów, potrzebnych ideologom wiary do uprawnienia swej działalności i poszerzenia zasięgu

wpływów. To przekonanie (nie pozbawione pewnych podstaw) jak i klimat czasów postępującej desakralizacji pojęć, nie tylko w sferze kultury i twórczości artystycznej, ale i obyczaju, moralności oraz polityki oddzieliły od siebie światy życia wewnętrznego niegdyś ze sobą zespolone i przez to niezwykle artystycznie twórcze. Odbiciem smutnej tej sytuacji jest sama terminologia używana w stosunku do sztuki o treściach religijnych, czy też inspirowanej przez chrześcijaństwo, przekazująca opinię szerokich rzesz publiczności. Rozróżnia się np. sztukę sakralną i świecką, nawet wtedy, gdy świecka twórczość ma źródła religijne. Mamy więc tu do czynienia z dosyć niesamowitym rozkojarzeniem pojęć o Kościele i religii w odniesieniu do spraw sztuki. Dorzućmy jeszcze do tego ów straszny termin „sztuka katolicka" będący zbitką ideologiczną o indoktrynacyjnej funkcji, odnoszącą się do Kościoła instytucjonalnego, a nie transcendentnie pojmowanej wspólnoty wiernych, uzupełnijmy jeszcze podziałem na twórczość moralną i niemoralną, a uzyskamy rozpaczliwy obraz zaprzepaszczanego piękna i mądrości zawartych w depozycie wiary chrześcijan. W dużej mierze rozdarcie pomiędzy kulturą i sztuką, a Kościołem, wynikło z winy tego ostatniego. Ale duży wpływ na nie miały również inne czynniki historyczne, niezależne od nikogo — tzw. duch czasu; świecki duch, a nie Święty.

Pasja Pendereckiego nie mieści się w żadnym z tych podziałów. Na tym polega zaskoczenie, o którym mówię. Zespala on i godzi nie tylko treściowo, ale i formalnie warstwę znaczeń religijnych z dorobkiem muzyki, która przeszła swoją ewolucję poza kręgiem wpływów Kościoła. Jednocześnie stapia to wszystko z tradycją muzyki kościelnej z okresu, gdy była ona zrośnięta z kulturą czasów sobie współczesnych w sposób naturalny i żywy. „Interpretacja" Pendereckiego drogi krzyżowej wg Św. Łukasza jest właśnie interpretacją, czyli przewartościowaniem za pomocą środków właściwych współczesnej muzyce, a nie „obrazowaniem" imitującym coś, co już było. Utwór Pendereckiego nie imituje tradycji, lecz ją wykorzystuje przetwarzając na użytek współczesnych. A to jest jakościowo zupełnie co innego. Stąd waga *Pasji wg Św. Łukasza*, jej oryginalność i piękno, stworzone a nie odtworzone. Jest ona kompozycją czasu swego.

Marek Skwarnicki

SOMMAIRE

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

Zeszyt podwójny

Dokumenty soborowe opublikowane w „Znaku": Konstytucja o Kościele 131 • Dekrety: O Ekumenizmie, O Kościołach Wschodnich Katolickich 128/129 • Deklaracje: O stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich 141 • O wolności religijnej 142

Problemów związanych ze Schematem XIII dotyczyły m. in. artykuły: M. D. Chenu: Consecratio mundi 132 • H. Pessoa Camary: Nowe struktury w Kościele 128/129 • H. Bortnowskiej: Ubóstwo-rada i obowiązek 132 i 133/134 • Ponadto komentarze, przeglądy prasy i kroniki wydarzeń soborowych w numerach: 96, 99, 100, 107, 118, 119, 127, 128/129, 131, 132, 133/134, 142, 144

Wyniki ankiety przedsoborowej w numerze 96

ZNAK

MIESIĘCZNIK